وجيه كوثراني

الفقيه والسلطان

جدلية الدين والسياسة في تجربتين تاريخيتين العثمانية والصفوية-القاجارية



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

هذا الكتاب

في عهد الانتداب الفرنسي في بلاد الشام، خاطب السيد محسن الأمين المسلمين، سنّة وشيعة (وهو المرجع الكبير الذي لم يدعُ إلى خلافة أو ولاية عامة): "بقينا نختلف على من هو خليفتنا حتى أضحى المندوب السامي الفرنسي خليفتنا". والحقيقة أن تاريخ المسلمين الفعلي، إذا استثنينا طوبى الخلافة الراشدة عند أهل السنّة، وطوبى "الإمامة المعصومة" عند الشيعة، لم يشهد إلا "دولاً سلطانية" عند هؤلاء أو عند أولئك، استضاف بعض سلاطينها "خلفاء" يكاد لا يعرف التاريخ أسماءهم، أو اخترع بعضهم مؤسسات نصّب عليها فقهاء لكسب "شرعية دينية" أو ادعى لقبًا من ذاكرة "خلافة" كادت تنساها تواريخ أخبار الخلفاء وسيرهم بعد أن تمكن "أمراء الاستيلاء" من تشييد "سلطاناتهم" الكبرى أو الصغرى في مختلف أصقاع العالم الإسلامي.

هذا الكتاب يعالج إشكالية العلاقة بين الفقيه والسلطان في تجربتين سلطانيتين كبريين شغلتا قرونًا من الزمن التاريخي العربي والإسلامي ما قبل تكوّن الدول الوطنية في العوالم الإيرانية والعربية والتركية: التجربة الصفوية-القاجارية والتجربة العثمانية.

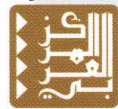
وجيه كوثراني

حائز الدكتوراه في التاريخ - جامعة السوربون - باريس.
أستاذ سابق في الجامعة اللبنانية، قسم التاريخ: 1975-2005.
المدير العلمي للإصدارات في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
مجال أبحاثه: التاريخ الاجتماعي والإسلامي وتاريخ الأفكار.

من مؤلفاته

- الاتجاهات الاجتماعية - السياسية في جبل لبنان والمشرق العربي (1976)
- السلطة والمجتمع والعمل السياسي (1986)
- مشروع النهوض العربي: أزمة الانتقال من الاجتماع السلطاني إلى الاجتماع الوطني (1995)
- الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبّان الثورة الكمالية في تركيا (1996)
- بين فقه الإصلاح الشيعي وولاية الفقيه (2007)
- تاريخ التأريخ: اتجاهات - مدارس - مناهج (2012)
- إشكالية الدولة والطائفة والمنهج في كتابات تاريخية لبنانية: من لبنان الملجأ إلى "بيوت العناكب" (2014)

الطبعة الرابعة



السعر: 12 دولارًا
ISBN 978-614-445-029-1



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الفقيه والسلطان

جدلية الدين والسياسة في تجربتين تاريخيتين

العثمانية والصفوية - القاجارية

الفقيه والسلطان

جدلية الدين والسياسة في تجربتين تاريخيتين:
العثمانية والصفوية - القاجارية

وجيه كوثراني

الغلاف: السلطان سليمان القانوني والشاه طهماسب
وبينهما ضريح الإمام أبو حنيفة في بغداد

المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



الفهرسة في أثناء النشر إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

كوثراني، وجيه

الفقيه والسلطان : جدلية الدين والسياسة في تجربتين تاريخيتين : العثمانية والصفوية - القاجارية/ وجيه كوثراني.

254 ص.؛ 24 سم.

يشتمل على ببليوغرافية (ص. 221-228) وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-029-1

1. الدين والسياسة - تركيا - تاريخ - العصر العثماني، 1288-1918. 2. الدين والسياسة - إيران - الدولة الصفوية. 3. مملكة الصفويين. 4. الإسلام - نظام الحكم في - إيران - تاريخ - الدولة الصفوية. 5. الإسلام - نظام الحكم في - تركيا - تاريخ - العصر العثماني، 1288-1918. 6. الإسلام والسياسة - تاريخ. أ. العنوان.

909.097671

العنوان بالإنكليزية

The Faqih and the Sultan: Dialectic of Religion and Politics during the Ottoman Period and under Safavid and Qajar Rule

by Wajih Kawtharani

الناشر



شارع رقم: 826 منطقة 66
المنطقة الدبلوماسية الدفنة، ص. ب: 10277 الدوحة قطر
هاتف: 00974 44199777 فاكس: 00974 44831651
جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 1991839 00961
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الرابعة

بيروت، نيسان/ أبريل 2015

صدر هذا الكتاب في طبعته الأولى عن دار الراشد، بيروت، 1989

المحتويات

مقدمة الطبعة الرابعة

من «فقيه مع سلطان» إلى «فقيهٍ سلطان»

بين الولاية والخلافة(*)

عبّر كتاب الفقيه والسلطان، عندما صدر بطبعته الأولى في عام 1989 ثم بطبعته الثانية في العام التالي 1990 ولاحقًا بطبعته الثالثة في عام 2001، عن حيثية تاريخية تزامنت مع إشكالية البحث عن الخلفيات التاريخية «للولاية العامة للفقيه»، وهي النظرية التي دعا إليها الإمام الخميني قبل الثورة الإسلامية ثم أدخلها بعد الثورة في صميم دستور الجمهورية الإيرانية كمبدأ تأسيسي ودائم للدولة.

لم يطرح الكتاب آنذاك هذه الإشكالية بصورة مباشرة، كما أنه لم يطرحها أيضًا من زاوية الفقه وأصوله أو علم الكلام الشيعي أو السنّي عن الإمامة. كان السؤال القائم (صراحةً أو ضمنًا) يدور في أوساط المثقفين والسياسيين العرب وغير العرب، عن الاستفهام إن كانت هذه النظرية (ولاية الفقيه) شيعيةً محض أو هل هي خاصة بإيران وبالتجربة الإيرانية الشيعية فحسب؟ هذا في وقت، كان لا يزال فيه الخطاب التاريخي العربي، كما الخطاب الثقافي - السياسي العربي عمومًا مُشبعًا بالمفردات التي تتحدث عن «الخلافة العثمانية»، وعن «الخلفاء العثمانيين»، ولا سيما عندما يجري الكلام عن «إلغاء الخلافة» على

(*) عالجت الجانب السياسي والنظري لهذه الإشكالية في كتابي: بين فقه الإصلاح الشيعي وولاية الفقيه: الدولة والمواطن (بيروت: دار النهار، 2007).

يد أتاتورك، فنلاحظ في الخطاب، مرارة الإسـلاميين وحسرتهم وحنينهم إلى هذه الخلافة، أو فرحة العلمانيين وراحتهم بالخلاص منها. هذا يعني أن الذاكرة العربية على وجوه صورهـا، كانت ولا تزال، تكرر خطابًا تمويهيًا وأسـطوريًا لتوصيف «سلطة» مُجسّدة بدولة في التاريخ الإسلامي تدعوها «خلافة».

هذا يعني أيضًـا أن النخب العربية المعاصرة، إسـلاميةً كانـت أم قوميةً علمانية، ظلّت بعد «إلغـاء الخلافة»، أي بعد عام 1924 وحتى اليوم، أسـيرة تداعيات هذا الحدث، سـواء عبر تذكّر «الخلافة» صـورةً يجب إعادة إحيائها في الوعي والواقع والعمل (شـأن العديد من الأحزاب والحركات الإسلامية) أم عبر تذكّرها صورةً بائسـة لمؤسسة الاسـتبداد والتمييز الديني أو تعبيرًا عن «ظلامية وتخلّف القرون الوسطى».

أمّا بالنسـبة إلى باحثٍ اشتغل على طبيعة السلطة والسـلطان في التاريخ الإسـلامي، وحاول أن يفهم آليات الحكم فيها ومراتب السـلطات والولايات القائمة بين السـلطان والمجتمع، فإن الحالين المذكورتيْن عن صورة الخلافة، لا تعبّـران معرفيًا عن الواقع ولا عن معطيات التاريـخ الفعلي، بل كانتا حالين من حالات الذاكرة التاريخية «المستخدمة» في الحقل الأيديولوجي - السياسي في الزمـن الراهن. ومن هنا يمكن القول إن الخلافة، وقد أضحت «مؤسسـة» مُفترضة في كل مراحل التاريخ الإسـلامي، أو متخيلةً للمسـتقبل، اكتسـبت وظيفتين: وظيفة «الهدف» الذي يُسـعى إليه (حال بعض الأحزاب الإسـلامية والمثقفين الإسلاميين) ووظيفة «الفزّاعة» التي يخشى منها وينفّر.

ما علاقة هذا كله بحيثية الدعوة الخمينية لإقامـة «الولاية العامة للفقيه»؟ وهـل كان الفكر الشـيعي مهيّئًا آنذاك لاقتحام الحقل السياسـي الإسـلامي، الذي احتكرته آنذاك جماعة الإخوان المسـلمين وفروعهـا في الأقطار العربية والإسلامية، وشاركتها بذلك أحزاب إسلامية أقل شأنًا؟ وهل شجّع ذلك نخبًا شيعية على استخدام وظيفي لرأسمال رمزي شـيعي مشابه لصورة الدعوة إلى الخلافة؟

نعرف أن حزب الدعوة في العراق أُسّس في الوسط الشيعي، بالتماثل مع جماعة الإخوان، وأن كتابات حسن البنا وسيد قطب وشارحي أفكارهما شاعت شيوعًا كبيرًا في الأوساط المتعلّمة السنيّة والشيعية (المتعلّمة في الحوزات الدينية كما في الجامعات)، ووصل الأمر في إيران إلى أن قام السيد علي خامنئي بترجمة أعمال سيد قطب إلى الفارسية، لكن الدخول الشيعي حقل العمل السياسي على غرار «الإخوان المسلمين»، كان يحتاج إلى حل «المأزق» الناتج من «معتقد الغيبة» للخروج من «تاريخية الانتظار» إلى تاريخية الفعل السياسي والمطالبة بحق «الولاية العامة». ورأيي أن نظرية الخلافة عند أهل السنّة، والمطالبة الحزبية المعاصرة بإعادتها، قُدّمتا لمن يبغي قيام دولة شيعية مثالًا للتقريب وللدفع باتجاه التماثل بين وظائف الخليفة ووظائف الولي الفقيه (أو نائب الإمام)، بل إن الاجتهاد القائل بإمكانية، بل وجوب قيام «نائب الإمام» بوظائف الإمام المعصوم، بل بوظائف النبي (ما عدا الوحي)، جاء يحسم أمر «الغيبة» ومفهوم «الانتظار» باتجاه تكريس أمر واقع بالثورة أو الانقلاب: إقامة «ولاية عامة» للفقيه الشيعي، هي في حقيقة أمرها «خلافة» بالمعنى السنّي، خصوصًا بالمعنى والحدود التي رسمها الماوردي «للولايات الدينية والأحكام السلطانية»، وبالمعنى التي أعاد رسمها الإمام الخميني «لنائب الإمام» في «الحكومة الإسلامية».

في ثمانينيات القرن الماضي، وفي خضم الجدل الذي احتدم في الوسط السنّي العربي، بين مؤيّد لما حَصَلَ في إيران ومعارض له، وفي سياق نشوب الحرب العراقية - الإيرانية، طالب الشيخ سعيد شعبان (في طرابلس) المعارضين من السنّة العرب تحدّي قيام «الولاية العامة» في إيران بالدعوة إلى إقامة الخلافة. يقول «إن أحسن حرب ضد إيران هي قيام خلافة إسلامية تنطلق من مدينة رسول الله وتدعو إلى بيعة عالمية للمسلمين (...) عندها سيصبح الخميني جزءًا من التركيبة ولا يستطيع أن يكون التركيبة كلها». وفي تعليق للسيد محمد حسين فضل الله على احتدام الصراع في شأن مسألة الحكم، يرى إمكانية الحل بين الاتجاهات الإسلامية عن طريق الحوار (ملف مجلة الشراع عن الحركات الإسلامية).

لكن نظرةً أخـــرى إلى تاريخنا، ومـــن خلال مصـــادره، ترينا من خلال معطى التاريخ ومعطى الواقع أن هذه المسألة (مسألة الإمامة أو الخلافة) هي التي أســـالت دماء المسلمين أكثر من أي مســـألة أخرى. يخلص الشهرستاني (ت 548هـ) لتأكيد هذا الواقع في كتابه **الملل والنحل**، فيؤكد «ما استل سيف في الإســـلام مثل ما اســـتل على الإمامة». وظنّي أن الأمر لا يزال على حاله. كتبتُ في عام 1995، تعليقًا على ما ورد في الخطابيْن المذكوريْن (شـــعبان/ فضل الله) ما يلي: «... ما من دولة إســـلامية قامت إلا ودخلت في صراع مع أختها الإســـلامية لجملة من الأسباب الإقليمية والاســـتراتيجية والاقتصادية، بينما يقوم شـــعار التكفير المتبادل ســـلاحًا أيديولوجيًا للتعبئـــة. ألم يكن هذا شـــأن الصراع الصفوي - العثماني المزمن في تاريخنا الحديث؟ واللافت أن أصحاب الخطاب الإســـلامي الوحدوي اليوم لا يســـتطيعون أن يخرجوا من الأطر الاجتماعية - البشـــرية التي تفرض تركيبًا ديموغرافيًا مذهبيًا متجانسًـــا لتنظيماتهـــم وأحزابهم. ففـــي لبنان يبقى حـــزب الله حزبًا شـــيعيًا في قواعده الاجتماعية وقادته، وتبقى حركة التوحيد أو الجماعة الإســـلامية (على سبيل المثال) حركة ســـنيّةً في قواعدها الاجتماعية وقادتهـــا. والحوار يبقى دعوات مكررة على صفحـــات الجرائد بين الطرفين. وســـتبقى هذه الدعوات كذلك، لأن موضوعها - موضوع الســـلطة - ليس موضوع توحيد، وإنما هو موضوع خلاف، ولا ســـيما إذا أصرّ المعنيون بالخطاب التعبـــوي على الانطلاق من نصـــوص فقهية محدّدة، ومـــن اعتبارات إيمانيـــة ومعتقدية معينة في مســـألة الخلافة أو الإمامة أو تطبيق الشـــريعة. ذلك أن التجربة التاريخية لعلاقة الفقه بالسياسة في الدولة السلطانية التي شـــهدتها معظم فترات الحكم الإسلامي، تدلنا على أنها لا تمد الخطاب الإســـلامي المعاصر الـــذي يتوخى التعبئة من أجل الوحدة بما يلـــزم من عدة فكرية ومنهجية من أجـــل التوحيد. فالموقف الفقهي الـــذي يوجب طاعة الســـلطان المســـتولي ولو قام على بيعة قســـرية (الغزالي، ابن تيمية، ابن جماعة...) وكما هو حال حكم الفقيه - الولي العام يمكن أن ينسحب، وأنه لينســـحب اليوم، إلى أطر الأمراء الصغار والمتفقهين

والجماعات الصغيرة بحيث يكثـر «الأمراء» و«الأدعياء» وتكثر معهم إمارات الطاعة و«الأحكام التكفيرية والتخوينية» دون طائل...»[1].

في عهد الانتداب الفرنسـي في بلاد الشام، خاطب السيد محسن الأمين المسـلمين (سـنّة وشـيعة) (وهو المرجع الكبير الذي لم يدع إلى خلافة أو ولاية عامـة): «بقينا نختلـف على من هـو خليفتنا حتى أضحـى المندوب السـامي الفرنسـي خليفتنا». والحقيقـة أن تاريخ المسـلمين الفعلي - وإذا استثنينا طوبى الخلافة الراشدة عند أهل السـنّة، وطوبى «الإمامة المعصومة» عند أهل التشيع، لم يشهد إلا «دولًا سـلطانية» هنا أو هناك، استضاف بعض سـلاطينها «خلفاء» لا يكاد يعرف التاريخ أسماءهم، أو اخترع بعضهم الآخر حججًا عبر اسـتضافة فقهاء لكسب «شـرعية دينية» من هذا الفقيه أو ذاك، أو ادعى لقبًا من ذاكرة «خلافة» كادت تنسـاها تواريخ أخبار الخلفاء وسـيرهم بعد أن تمكن «أمراء الاستيلاء» من تشييد «سـلطاناتهم» الكبرى أو الصغرى في مختلف أصقاع العالم الإسلامي.

لهذا، فـإن أتاتـورك بإلغائه الخلافة فـي عام 1924، فإنمـا كان يلغي أمرًا ملغيًا ومقضيًا منذ عهد البويهيين والسـلاجقة. وعندما أُسّسـت السلطنة العثمانية وتوسّعت وعظم شـأنها، لم يكن السـلاطين الكبار من المؤسسين و«الفاتحيـن» و«الغزاة» (وهذه بعـض ألقابهم) بحاجةٍ إلـى لقب خليفة كما أمسـى وضعهم في أواخر عهدهم، فتلقب بعضهم، وبسبب الضعف والوهن بهذا اللقب، فتمّ اختراع رواية تنازل آخر خليفة عباسـي عن الخلافة للسلطان سـليم في أواخر القرن الثامن عشر[2]. وكان استخدام السـلطان عبد الحميد الثاني في أواخر القرن التاسـع عشـر ومطلع القرن العشـرين ذروة استثمار هذا الرأسـمال الرمزي في سياسـاته الداخلية والدولية، وصولًا إلى تعثّر هذا

(1) وجيه كوثراني، مشروع النهوض العربي، أزمة الانتقال من الاجتماع السلطاني إلى الاجتماعي الوطني (بيروت: دار الطليعة، 1995).

(2) راجع نقدًا لهذه الرواية في: أسـد رسـتم، «السـلطان سـليم والخلافة،» في آراء وأبحاث (بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، 1976)، ص 16-17.

الاستخدام وفشله في دعوة الجهاد للدفاع عن «دولة الخلافة» في الحرب العالمية الأولى. لقد وضع أتاتورك حدًّا لهذا الاستخدام، من خلال إنجازيْن اثنيْن سبقا لوزان 1923، وسبقا إعلان إلغاء الخلافة وعلمانية الجمهورية التركية:

- انتصار حركة التحرر الوطني التركي وإسقاط معاهدة تقسيم تركيا سيفر (Sèvres) التي حازت موافقة «السلطان - الخليفة» وهي مشابهة لاتفاقية سايكس - بيكو في بلاد الشام.

- إنجاز وثيقة التفريق بين السلطنة والخلافة في عام 1922، وشرعنتها في الجمعية الوطنية كوثيقة تأسيسية (وثيقة أنقرة)، حيث أعيد النظر في تاريخ الخلافة ليتبيّن فيها أن تاريخ الدولة الغالب في الإسلام هو تاريخ «الدولة السلطانية»، وليس «دولة الخلافة»[3].

لم يكن شاهات إيران (الصفويون والقاجاريون)، بعيدين عن هذا الأسلوب في التعامل مع مسألة الإمامة ونيابة الإمام، كانوا «سلاطين» أيضًا يتماثلون ويتماهون مع سلاطين آل عثمان في أمور كثيرة، أهمها:

- في البنية العسكرية للقبيلة المقاتلة، وفي الإطار الصوفي للتنظيم الديني والطقسي للتشكيلات العسكرية والأهلية.

- في الخلفية النظرية الفارسية للإدارة والحكم لدى الطرفين (العثماني والصفوي).

- في نمط المأسسة للعلاقة بين السلطان والفقيه.

---

(3) عنوان الوثيقة «الخلافة وسلطة الأمة» 1922، وهي الوثيقة التي استند إليها المجلس الوطني التركي في أنقره في التفريق بين الخلافة والسلطنة. وقد قمت بنشرها في: وجيه كوثراني، الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبّان الثورة الكمالية في تركيا (بيروت: دار الطليعة، 1996). وتجدر الإشارة إلى أن علي عبد الرازق اعتمد على منطلقاتها المفاهيمية في كتابه الإسلام وأصول الحكم.

ولعلّ دراسة هاتين التجربتين التي بدأ بها مبحث «الفقيه والسلطان» لا تزال تستـــحق القراءة من جديد، وربما ما زال هذا الكتيّب يســتحق طبعة رابعة بعد مضي ربع قرن على تأليفه، وبعد أن تحوّل الفقيه من موظّف لدى الســـلطان أو واعظ أو ناصح إلى فقيهِ ســـلطان، فتقلّص بذلك وجود الفقيه المستقل ودوره، بل كاد ينعدم.

بيروت، كانون الأول/ ديسمبر 2014

مقدمة الطبعة الثالثة

في مسالك العلاقة بين الدين والسياسة

حاجة المجتمعات الإسلامية إلى العلمنة

عندما يتحدث الإسلامي كالمستشرق في العلاقة بين الدين والسياسة (مثال برنارد لويس ومحمد عمارة)

كتب برنارد لويس في كتابه اللغة السياسية للإسلام عن العلاقة بين الدين والسياسة: «الإسلام الكلاسيكي لا يميز بين الكنيسة والدولة. بينما في المسيحية، فإن وجود السلطتين يعود إلى مؤسسها الذي نصح أتباعه بأن يعطوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله. فعلى امتداد تاريخ المسيحية كان هناك دائمًا، سلطتان: الله وقيصر ممثلتان في العالم بما سمي (Sacerdotium et Regnum) وفي العصور الحديثة بكنيسة ودولة. قد تكون هاتان السلطتان مترابطتين، قد تكونان منفصلتين، قد تعيشان بوفاق، أو في صراع، قد تهيمن الواحدة على الأخرى، قد تتدخل الواحدة في شؤون الأخرى. وقد تعترض الواحدة على الأخرى (...). ولكن يبقى دائمًا أنهما اثنتان: السلطة الروحية والسلطة الزمنية، وكل واحدة مزودة بقوانينها الخاصة وبتشريعاتها، ببنيتها الخاصة وبتراتبيتها».

يضيف لويس: «أما الإسلام، فإنه لم يعرف قبل مرحلة التغريب هاتين السلطتين، بل عرف سلطة واحدة. وبالتالي فإن الفصل بين الكنيسة والدولة،

وهو أمر متجذر بعمق في المسـيحية، فلا أصل له في الإسـلام. حتى إنه في اللغة العربية الكلاسيكية، كما في باقي اللغات التي تستخرج مفرداتها الثقافية والسياسية من اللغة العربية، ليس هناك وجود لأزواج من الكلمات التي تلائم معنى الروحي والعلماني (séculier). فليس قبل القرنين التاسـع عشـر والقرن العشرين، وتحت تأثير الأفكار الغربية ومؤسساتها، ظهرت أولًا بالتركية وثانيًا بالعربية، كلمات جديدة للتعبير عن معنى séculier، بل إنه حتى في الاستخدام الحديث، ليس هناك ما يوازي تعبير «الكنيسـة» بمعنى (تنظيم إكليركي). كل الكلمات الدالة على الجامع أو المسجد تنطبق على بناء للعبادة فحسب وليس على فكرة مجردة (abstraction) أو سـلطة أو مؤسسة. صحيح أنه في المراحل المتأخرة من الإسـلام الكلاسـيكي صير إلى تمييز جماعة من محترفي العلم الديني (رجال دين) تشـبه تقريبًـا «الإكليروس»، حيث عُبّـر عنهم بكلمات «علماء»، ولكن يبقى أن لا وجود معـادل لتعبير «علماني» (laique) وهو تعبير يخلو من أي معنى في سياق الإسـلام، بل إنه حتى في أيامنا، فإن مفهوم أي تشـريع أو سـلطة زمنية متعلقة بأي قطاع من قطاعات الحيـاة لا يدخل في نطاق المقدس (الشـرعي) ولا يخضع لقواعد الشريعة، يعتبر معصية أو خيانة عظمى للإسـلام»[1]. ويسـتنتج لويس بصورة قاطعة أن هذا الأمر ينطبق على الأحزاب والحركات المسـماة «أصولية»، كما على جميع الدول في العالمين العربي والإسـلامي التي وجدت نفسـها ملزمة بإدراج أن «الإسلام هو دين الدولة». إلا أنه يسـتثني التجربة التركية الكمالية من هذا الحكم مع استدراك ظاهرة اختـراق إسـلام المجتمع التركـي علمانية الدولة. هـذا قبل وصول حزب إسـلامي تركي إلى الحكم. وكأنّ قدر المجتمعات الإسـلامية، ولأنها تدين بالإسـلام كأكثرية، أن لا تشـهد إلا دولة لا تفرق بين الدين والسياسة، ولا تفصل بين ما هو مدنـي وديني، وبين ما هو مقدّس (لاهوتي) وبين ما هو زمني ناسوتي[2].

---

(1) Bernanrd Lewis, *Le langage politique de L'Islam* (Paris: Gallimard, 1988), pp. 13-14.

(2) المصدر نفسه، ص 14.

المفارقــة أن نجد كاتبًا إســلاميًا معاديًــا للاستشــراق والتغريب يكرر المصطلحات نفسها ويســتخدم المفاهيم نفســها ليصل إلى الاستنتاج نفسه: غربة العلمانية عن الإســلام والمســلمين، بــل تناقضها مع مبادئ الإســلام وقواعده.

يرى محمد عماره: «إن الإســلام لم يدع ما لقيصر لقيصــر وما لله لله»، وكأن العلمانية هي أصل من أصول المســيحية، فتطبيقهــا في العصور الحديثة الأوروبية هو عود إلى الأصل، وكأن المســيحية في أصولها تدعو بطبيعتها إلى العلمانية. أما الذي حدث في التاريخ الأوروبي المسيحي بين البابوية والملوك وادعاء الحكم بالحق الإلهي، ونشــوب الحروب الدينيــة، فما هو إلا انحراف عن الأصول الأولى للمســيحية، انحراف تتحمل وزره طبقة رجال الدين، أي الإكليروس.

هكذا يُنزع التاريخُ وملابســاتُه وتعقيداتُه عن الدين، عن المســيحية وعن الإســلام، فيســتقيم في ذهن المستشــرق (الكلاســيكي) وفي ذهن الكاتب الإســلامي صورة جامدة أبدية. صورة التوحيد والوســطية هنا، وصورة الثنائية هناك.

يقول عمارة: «نحن لســنا مواجهيــن بتلك الثنائيــة المتناقضة، ولا بذلك الاستقطاب الحاد، اللذين شهدتهما الحضارة الأوروبية وواقعها واللذين جعلا الأمور هناك: أبيض أو أســود، علمانية تفصل الدين عن الدولة أو تسعى لهدمه وانتزاع تأثيره وأثره مــن الدولة والمجتمع معًا، أو كهانة وســلطة دينية وحكم بالحق الإلهــي..»[3]. إذًا، إنها الثنائية في المســيحية التي يقدمها الإســلامي، كالمستشــرق تمامًا، حجةً وتبريرًا للاختلاف بين التجربتين، ولرفض العلمانية «كحل». بل إنه لا وجود لمشكلة في التجربة الإسلامية، ليكون هناك حل!

وعندما يستدرك الكاتب الإسلامي ليرى أن ثمة «بعضًا» من مشكلة أنتجها «الواقع»، يكتفي بالإدانة ويستحضر «الإسلام» «وتيارات الفكر الإسلامي على

---

(3) محمد عماره، الإسلام والعروبة والعلمانية (بيروت: دار الوحدة، 1981)، ص 63.

طريقته، لتأكيد هذه الإدانة. يقول: «صحيح أن الواقع التاريخي الإسلامي قد شهد تقليد المسيحية في هذه الآفة، فتحول بعض من علماء الدين الإسلامي إلى «رجال دين»، وزعموا لأنفسهم سلطانًا في «التحليل والتحريم»، واحتكروا لآرائهم «صلاحيات الرأي الوحيد ومن ثم الرسمي للإسلام، رغم أن اجتهاد المجتهد في الإسلام لا يلزم غيره من المجتهدين، بل ولا يلزم المقلّدين لمجتهدين آخرين (...) لكن هذا التقليد في هذه الآفة قد ظل واقِعًا تاريخيًا، لم يعترف به الإسلام ولم يتحول إلى جزء من الدين (..) بل ظل واقِعًا مدانًا من تيارات الفكر الإسلامي جميعها، ولم يصبح مقبولًا إلا في إطار المذهب الشيعي وحده»[4].

يسهل في ذاكرة الانقسام الشيعي السُنّي، بل في ذاكرة كل انقسام في عالم الإسلام، أن يحصر الكاتب «تلك الآفة» بفرقة من الفرق، خصوصًا عندما يلغى التاريخ، تاريخ الفرق وصراعاتها، وتاريخ الدول وعصبياتها، وتاريخ الفقهاء وعلاقاتهم بالسلاطين (سلبًا أو إيجابًا)، كما تُنسى حالات التأثيم والتكفير باسم الدين سواء عند السُنّة أم الشيعة. يسهل بعد كل هذا، أن يُنصّب الكاتب نفسه ناطقًا باسم «الإسلام الصحيح» وحَكَمًا على «الواقع التاريخي»، فيسمح لنفسه بأن يقول: «إن هذا الواقع التاريخي لم يعترف به الإسلام ولم يتحول إلى جزء من الدين»[5].

هذا التعالي على التاريخ والواقع يسمح بإنتاج «خطاب إسلامي» معاصر له وظيفتان: وظيفة أولى إلغاء الصراعات في التاريخ، وإن اعترف فيها بخجل فهي من قبيل «الانحرافات أو الآفات». ووظيفة ثانية مكملة، خوض الصراع السياسي القائم والمعاصر من خلال تبني وجهة نظر يراها صاحبها إسلامية صحيحة متماهيًا بالإسلام الكلي والشمولي، ويشهرها ضد تيارات العلمانية باعتبار هذه الأخيرة نشأت في حضن الحضارة الأوروبية، وفي سياق ملابسات

(4) المصدر نفسه، ص 63.

(5) المصدر نفسه، ص 63.

ومقدمات خاصة يلخصها الصراع بين الكنيسة والسلطة الزمنية، بل أحيانًا هي أيديولوجيا حملها الاستعمار ونخبه المحلية. هذا المنطق الذي يحتاج إلى مراجعة، أضحى للأسف فكرًا سائدًا، اخترق أيضًا بعض قطاعات الفكر القومي وبعض مفكريهم، وفي طليعتهم محمد عابد الجابري. في هذا الفكر السائد، تبرز المفردات والمصطلحات، أسلحة قائمة بذاتها لتثبيت مصطلح وإلغاء مصطلح من مجمل حضارة ومن تاريخ بكامله. فإذا كانت تعابير «إكليروس» و«رجل دين» وعلماني و«علمانية» لم تشهدها الحضارة الإسلامية وتاريخها، ولغتها، فإن الاختلاف على هذا الصعيد، يبرر في رأي المستشرق أو الكاتب الإسلامي، أو الباحث المأسور «بالهوية» شأن الجابري إسقاط مصطلح العلمانية والاستغناء عنه.

في رأيي أن السياق التاريخي للصراع الاجتماعي السياسي وموقع الدين فيه الذي شهده التاريخ الإسلامي كان وإن اختلف توصيفه على مستوى المفردات لا يختلف عن سياق التجربة التاريخية المسيحية من ناحية المضمون والجوهر، وبشكل أساسي من ناحية وظيفة الدين في الصراع السياسي. كان ابن خلدون قد أشار في مقدمته إلى مفهوم الاستقواء بالدين عندما تحدّث عن جدلية العلاقة بين العصبية والدعوة الدينية، فقال: «إن الدعوة الدينية تزيد العصبية قوة على قوة»، وكان الفقهاء قبله، قد شرّعوا دينيًا لإمارة الاستيلاء العسكرية، وكان الإمام علي قد فرّق قبل ذلك بزمن طويل بين الحاكمية الإلهية التي قال بها الخوارج، وضرورة «الإمارة» كمهمة اجتماعية سياسية. فضلًا عن أن آراء الفقهاء المتأخرين (في العصر المملوكي)؛ التي ذهبت إلى التمييز والتفريق بين ما سمّوه «السياسة الشرعية» «والسياسة الاصطلاحية». وصولًا إلى تحويل الإفتاء والقضاء وهي مهمة مناطة بالمجتهدين، إلى مؤسسة سلطوية هي «مشيخة الإسلام» حيث توزعت السلطة بين السلطان والفقيه، وبين الهيئة الحاكمة والهيئة الشرعية. فكان السياق ومآله واحدًا لدى الدولة السنية (العثمانية) ولدى الدولة الشيعية (الصفوية) سواء بسواء.

في المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة، تبدو هذه «الثنائية» التي ينفيها الإسلاميون، كما ينفيها بعض المستشرقين (ومنهم برنارد لويس)، واضحةً في التعبير عن نفسها. فمن محنة علي عبد الرازق، إلى أزمة طه حسين مع كتابه الشعر الجاهلي إلى مقتل فرج فوده وطعن نجيب محفوظ إلى محنة نصر حامد أبو زيد، إلى تحرك مؤسسات دينية وأهلية ضد كتاب هنا وكاتب هناك، بحجة الدفاع عن الإسلام. إلى ما يسمى اليوم في إيران أو في الكويت الصراع بين «محافظين وليبراليين»، إلى أزمة «الزواج المدني» في لبنان، إلى افتعال قضية في شأن أغنية مارسيل خليفة في لبنان، حيث اخترق رأي فقهي القضاء المدني فيه إلى الحروب الأهلية الدينية ومشروعاتها في أكثر من مكان، إنها الثنائية المتداخلة والمعقدة نفسها التي عانتها المجتمعات المسيحية الأوروبية، وأن عبّرت عن نفسها بمفردات أخرى.

إن التبسيطية التاريخية التي نقرأها في هذا الموضوع اعتمادًا على المصطلحات والمفردات وعند واحد كبرنارد لويس، والتي لا يلبث أن يكررها من موقع آخر كتّاب إسلاميون كثر، تقفل الباب أمام البحث التاريخي الجدي باتجاهين، باتجاه فهم واستيعاب التاريخ الأوروبي وتاريخ المسيحية، وباتجاه فهم واستيعاب تواريخ الشعوب الإسلامية، ولا سيما في حقل تواريخ المجتمع والسلطة وموقع الدين فيها.

إن الكتّاب الإسلاميين الذين يلجأون عادة إلى مصطلح «التوحيد» أو «الوسطية» لنفي الثنائيات والصراعات في تاريخنا الإسلامي، إنما يطمسون بهذه التعابير تاريخ الصراعات والحروب والفتن وتوسل الدين من أجل التغلب. إنها (أي المصطلحات) حجاب التاريخ الذي إذا ما انكشف، سنكتشف بأننا بأمسّ الحاجة إلى العلمانية كما كانت حاجة المجتمعات الأوروبية إليها. ولنخلص إلى القول: إن العلمانية تعني أول ما تعنيه في حياتنا السياسية والمدنية، وقبل دلالاتها الأخرى التي هي موضوع نقاش وآراء واتجاهات، تعني منع الاستقواء السياسي بالدين. وهذا أمر لا يمسّ الدين وإنما يمسّ المستقوين بالدين في الشأن السياسي والمدني والشخصي.

المجتمعات الإسلامية كالمجتمعات المسيحية في الحاجة إلى العلمانية

كثيرة هي الأفـكار المغلوطة عـن «العلمانية» وعن موقعهـا في حياتنا الاجتماعيـة والثقافيـة والسياسـية، وعن مدى حاجـة المجتمعـات إليها، ولا سـيما تلك التي ندعوها بحكم التاريخ أو بحكـم الجغرافية - التاريخية «مجتمعات إسـلامية». فهذه الأخيـرة لا تختلف من حيث السـياقات العامّة عن تلك المجتمعات الأوروبية التي سـمّيت في القرون الوسطى «مجتمعات مسـيحية». بل إن العلاقة بين الدين وممثليه وبين السياسـة وممثليها، كانت على الدوام، وعبر العصور، علاقة متجاذبة بين توحيد وانفصال، بين سـيطرة هؤلاء علـى أولئك، أو سـيطرة أولئك علـى هؤلاء، كانـت باختصار حقل تجاذب، حتى سـيطرت الدولةُ علـى الدين في التجربة التاريخية الإسـلامية سـيطرةً شـبه تامّة، وحتى حدث الفصـلُ بين السـلطتين، السـلطة المدنية السياسـية من جهة، والسـلطة الدينية من جهة أخرى، فـي التجربة التاريخية الغربية - المسـيحية. كان هذا الفصل الأخير هو التتويج الثقافي والدستوري والمؤسسي لمآل حلٍ ناجح لمسـألة العلاقة الملتبسة والمتجاذبة بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، بعد حروب ومآسٍ وصراعات امتدّت قرونًا طويلة في التاريخ الأوروبي - المسـيحي اتسـمتْ بالتعصّب وضيق الأفق، هذا في حين اسـتمرّت ملتبسـةً علاقةُ السـلطة الدينية وممثليها من فقهـاء وعلماء وقضاة «شـرعيين» بالمؤسسة الحاكمة، سـواء كانت هذه السـلطة سلطانيةً بالمعنى التراثـي القديم أم «مدنيـة» بالمعنى الاصطلاحـي الحديث. بل إن الإشـكال ازداد التباسًـا، والالتباس ازداد تفاقمًا مع لجوء الحكّام المحدثين إلى الدين يسـتقوون به في تثبيت «حكمهم» وكسب «شـرعيتهم». ويتساوى في منهج هذا «الاستقواء» الحكّام المدنيون والعسكريون والملالي، آيات الله ومعارضوهم، كل من موقع ومن زاوية، ولكنهم جميعًا يسـتهدفون المجتمع الأهلي المتدين، ليجعلـوا من تديّن المجتمع، أي تديّن الناس مادة سياسـية للولاء والطاعة والاسـتتباع - وكلها مفردات ومصطلحـات تراثية يزخر بها تاريخنا السـلطوي - فتُلغى بذلك السياسة، بما هي تدبّر عقلي لشؤون الدنيا،

فيستقيم للحكم والحكّام استفرادهم للسلطة وبالسلطة، وإلا فإن «البدعة» و«الخروج» «كحل» محتمل وسهل لأهل الحكم من جهة وأهل المعارضة من جهة ثانية. «الولاء» أو «الممانعة» يضحيان حالتين للشرعية أو الخروج. السياسة تتماهى مع الدين هنا، إيمان أو كفر، حلال أو حرام، وبالتالي ولاء وطاعة، أو خروج وممانعة.

يدّعي كتّاب إسلاميون، ومعهم مستشرقون - كما أشرنا في مطلع هذه المقدمة، أن الإسلام لا يفرّق ولا يميّز ولا يفصل في شأن العلاقة بين السلطة المدنية والسلطة الدينية، وأنه يختلف عن المسيحية التي تفرّق. والواقع أن التاريخ ومعطياته ودراساته الكثيرة لا تقرّ هذا الكلام الذي أضحى «أسطورة» بفعل التكرار والدعوة، وعلو أصوات المنابر (التقليدية منها والحديثة). الإسلام في الواقع شأنه شأن المسيحية في التاريخ، وفي خضم وطأة هذا الأخير وملابساته، وضغط البشر وأهوائهم ومصالحهم فيه وعليه. «أعط لقيصر ما ليقصر وما لله لله»، قول للسيد المسيح، تمّ في سياق، وحدث، يمكن العودة إليه، «للتأويل العلماني» اليوم. لكن ذلك لا يلغي سياقات تاريخية أخرى طويلة ومديدة، تسيّست فيها المسيحية فحكمت مباشرةً، وتنصّرت فيها السياسة، واستخدمت الدين فتبدلّت أدوار السيطرة أو التوحد أو التجاذب بين قيصر والكنيسة، وبين الملك كسلطة مدنية وتكريسه «بالحق الإلهي».

في الإسلام، يمكن أيضًا اللجوء إلى مختارات نبوية وصحابية وأمامية «للتأويل العلماني»، منها على سبيل المثال، التمييز بين الرأي والوحي، والاستشهاد بميثاق أهل «المدينة» السياسي وبالمبدأ القرآني «لا إكراه في الدين» ومقولة النبي «أنتم أدرى بأمور دنياكم»... إلخ، بل إن «التأويل العلماني» يمكن أن يذهب بعيدًا في تفسير موقف الإمام علي من مسألة التحكيم التي نادى بها جماعة معاوية وعمرو بن العاص وهو تفسيرٌ يُخضِع للمساءلة اليوم الدعوةَ إلى «الحاكمية الإلهية» التي نادى بها الإسلاميون في معارضتهم الحكّام. إذ حذّر الإمام علي من رفع المصاحف بهدف التحكيم من خلال قولته التاريخية المعروفة «القرآن حمّال أوجه»، منبهًا (جماعة معاوية) والمعارضين (الخوارج)

لخطورة هذا الأمر: إن الخلاف سياسي والفتنة في أن يُقحم القرآن في هذا الخلاف.

ربما تصّحُ الإشارات النبوية وأقوال علي، لتأويلِ علماني اليوم، كما تصّح قولة السيّد المسيح «أعطِ لقيصر ما لقيصر وما لله للّه» لتبرير قابلية المسيحية للعلمانية، كما قابلية الإسلام لها، على أن هذا التبرير الانتقائي لا يكفي؛ فهو تأويل إسقاطي ومن قبيل «الأدلجة» التبريرية.

ما أود قوله هو أن المرجعية التاريخية الانتقائية لا تكفي بل لا تصح لتبرير موقف، سواء كان هذا الموقف داعيًا للعلمانية أم رافضًا لها. العبرة هي في المنطق التاريخي ومساره وضروراته واحتمالاته. والتاريخ هنا هو تاريخ الوقائع وتاريخ الأفكار مندمجًا بالتاريخ العالمي، عبر التاريخ المقارن، تاريخ الحضارات عبر تفاعلها، لا التاريخ الأوحد أو الآحادي المعزول عن أسباب تكوّنه وفواعله ومؤثراته المختلفة المصادر.

في حال درسنا التاريخ الأوروبي المسيحي والتاريخ الإسلامي معًا، بمنهج التاريخ المقارن، ومن زاوية متابعة جدلية العلاقة بين الدين والسياسة، وقفنا عند تشابه كبير في الوظائف والأدوار بين الفقيه والسلطان، وإن اختلفت التسميات والمصطلحات وتمايزت المراحل الزمنية وأشكال المؤسسات.

كثيرة هي الدراسات باللغات الأجنبية التي تناولت تجارب التاريخ الأوروبي المسيحي والمسارات التاريخية نحو العلمنة في المجتمعات الغربية وصولًا إلى نشوء «لاهوتٍ للعلمنة» يحاول التكيّف مع «العالم المعاصر المعلمن» ومن خلال اللاهوت المسيحي نفسه. في حين أن الدراسات باللغة العربية في هذا الحقل ما زالت شبه معدومة. وإذ نشير إلى هذا النقص الخطر في الدراسات العربية، نشدّد بالمقابل على أهمية المقالات التي كتبها الزميل جيروم شاهين عن هذا الموضوع ومن بينها مقالته عن «الكنيسة بين الدين والدنيا» (مجلة آفاق 1997) – ومقالته عن «النموذج الغربي للعلمانية» (في حوليات جامعة البلمند 1997). في هذه المقالات ردٌّ على التبسيط التشويهي

الذي تحمله الخطابات العربية حيال التجربة التاريخية المسيحية وحيال مفهوم العلمانية ومسارها ودورها. وقد نعود لهذه المسألة لاحقًا(*).

خلاصة القول: إن الخطابات العربية الرافضة العلمانية تجعل من «الخصوصية» سدًا حاجبًا للتاريخ، حيث يجري تشويهٌ تبسيطيٌ للتاريخ الأوروبي المسيحي الذي آلت صراعاته نحو العلمنة، كما يجري بالمقابل نظرٌ انتقائي وأحادي إلى التاريخ الإسلامي يُقطع من خلاله هذا التاريخ عن مضامينه الاجتماعية وعن سياقاته العالمية وصولًا إلى تعريف العلمانية كأيديولوجيا «معادية للدين» أو «ملحدة» أو في ألطف الأحوال «تغريبية». والتغريب في هذا الوعي الأحادي والمتوتر يستدعي على طول الخط «الإدانة» من زوايا عديدة.

الحقيقة أن التغريب بمعنى الاقتباس الثقافي عن الغرب لم يصبح مسبّةً أو نقيصةً أو خيانة إلا مع بداية أزمة مشروعية الدولة العربية الحديثة، بدءًا من ثلاثينيات القرن العشرين حيث تفاقمت الأزمة يومًا بعد يوم وصولًا إلى انفجارها تزمتًا وقمعًا وتوترًا مع الحزبية الإسلامية الجديدة اليوم، ومع تماهي الدولة العربية الحديثة بالدولة السلطانية القديمة في استخدامها الدين كوسيلة استقواء.

بل إن إسلاميي اليوم، أضافوا إلى الشتائم الموجهة إلى العلمانية «كأيديولوجيا تغريبية» معاني «التأثيم» وبعضهم «التكفير». هذا في حين أن وقائع التاريخ تشهد أن العلمنة - ومن حيث هي مسار معقّد لفك الارتباط بين السلطة الدينية والسلطة المدنية - كانت مآلًا وحلاً وموئلًا لإنقاذ المجتمعات الأوروبية المسيحية من الطائفيات والعصبيات المذهبية وأشكال التعصّب

(*) أستدرك هنا لأضيف على هامش هذه الطبعة، الرابعة، لهذا الكتاب الفقيه والسلطان، المشروع البحثي الكبير لعزمي بشارة وهو بعنوان الدين والعلمانية في سياق تاريخي، وقد صدر منه حتى الآن جزءان. انظر: عزمي بشارة: الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج 1: الدين والتدين، ط2 مزيدة ومنقحة (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)؛ ج 2، مج 1: العلمانية والعلمنة: الصيرورة الفكرية (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، وج2، مج 2: العلمانية ونظريات العلمنة (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015).

والتزمّت ورفض معتقدات الآخر وأفكارهم وتدخّل السلطات المدنية والدينية في هذه الأفكار والمعتقـدات. وكانت علاجًا لأمـراض التعصّب الاجتماعي والثقافـي والديني، كما كانـت الديمقراطية حلاً لمعضلة الاسـتبداد والحكم الفردي المطلـق ونظرية «الحق الإلهـي» المرادفة من حيث الـدور والوظيفة السياسية لنظرية «الحاكمية الإلهية» عند بعض الإسلاميين.

في حالة المجتمعات الإسلامية، فإن حاجتنا إلى العلمانية تساوي حاجتنا إلـى الديمقراطية، للخـروج من طبائع الاسـتبداد على حدّ تعبيـر الكواكبي في آخر عام من أعوام القرن التاسـع عشـر، وللخروج من مسـالك التعصّبِ وأساليب الاسـتقواء بالدين وخوض صراعاتنا السياسـية به على حدّ ما نعانيه ونعاينه اليوم.

لكننا نسـتدرك لنقول إن الكلام هنا ليس وصفةً جاهزةً، فكما أن المسـار الديمقراطي مسـارٌ تاريخي طويل ضد إطلاقية الحكم حتى أرسـيت ممارسةٌ وثقافـةٌ ديمقراطيتين، فإن العلمانية هي أيضًا مسـارٌ تاريخـي طويل ليس ضد الدين، وإنما هو ضد إسلوبِ من يستثمر الدين في السياسة، أي ضد المستقوين بالدين في المجتمع السياسي. والثقافة المدنية تصبح هنا وفي وجهٍ من وجوهها الأساسية إعادة قراءةٍ للتاريخ، للانتقال إلى تاريخٍ جديد. فهل يتمُّ ذلك من غير نقد؟

العلمانية في جوهرها ليسـت ضد الدين، لكنها ضد اسـتثمار الدين في السياسـة والحزبية، بل إنها ليسـت ضد رجل الدين، بل ضد اسـتثمار هذا الأخير صفته الدينية في السياسة. إن المتصدين اليوم للثقافة النقدية والجمالية والفنية باسـم الدين، إنما يمارسون سياسةً تسـتهدف تعطيل السياسة والثقافة في المجتمع. ولا أحسـب أن القصد هو حماية الدين، وإنما حماية نمطٍ من العلاقات السياسية يقوم على تسـييس الدين واستخدامه ضد السياسة المدنية وضـد الثقافة معًا. العلمانية تحرّر الدين من سـطوة السـلطة بعد أن صادرته الدولة السـلطانية في التاريخ الإسـلامي، وبعد أن اسـتخدمه أهـل الدولة الحادثة وأهـل المعارضة المحدثة فـي دعاويهم وصراعاتهـم في المجتمع

الأهلي، الأمر الذي قد يمنع أو يؤجّل قيام الدولة الحديثة والمجتمع المدني إلى أجلٍ غير مسمّى.

عندما يستقوي أهل الدولة بالدين يستقوي الخارجون عليها بسلاحها

سبق الإشارة إلى أنّ القول الشائع لدى مستشرقين وكتّاب إسلاميين، أن الإسلام «بطبيعته» يوحّد بين السياسة والدين، وأن المسيحية «بطبيعتها» تميز بينهما على قاعدة الفصل بين الكنيسة وقيصر، ليس قولًا دقيقًا، ولا يقوم على أساس من الدراسة التاريخية التي تعتمد المصادر وتبحث عن أصول الخطاب المعلن والظاهر، لتحدد مرجعياته المؤثرة في صياغاته اللاحقة ولتعين دوره ووظيفته في تمكين السلطان وتثبيت هيبته وتبرير شرعيته، في كل مرحلة من مراحل التاريخ.

تجدر الإشارة إلى أن هذا «الدمج» أو «التوحيد» الذي يخيّل لبعض دارسي الإسلام السياسي، لا يعدو في حقيقة أمره تعبيرًا أيديولوجيًا عن «دعوة» أو «إدعاء». إنه تعبير عن «دعوة» عندما يكون مشروع الدولة، هو مشروع مطالبة ومناجزة باسم «حق» مطالب به، وكما هو حال جلّ الفرق والأحزاب الإسلامية التي طالبت في مراحل عديدة من التاريخ الإسلامي في حقها بخلافةٍ أو سلطان أو ملك. وهو يعبّر عن «ادعاء» عندما يكون أهل الدولة في نصاب السلطان أو الملك، فيذهبون مذهب تمكين «الحق» السلطوي السياسي على أنه «حق إلهي».

هكذا، بين «الدعوة» وهي في طور المعارضة أو المطالبة أو «الخروج»، و«الإدعاء» وهو في طور «أجيال» الدولة الحاكمة (الجيل هنا بالمعنى الذي يستخدمه ابن خلدون) ينكشف مسار تاريخي مركّب ومعقّد، يحتاج من الباحثين إلى مزيد من الدراسة للكشف عن آلياته، لا على مستوى صوغ الخطاب فحسب، بل على مستوى التعبئة والتنظيم وتبادل الأدوار بين من هو في نصاب السلطان، وبين من كان أو سيصير في عداد «الخوارج» أو الممانعين تمهيدًا للوصول إلى «المرتبة» السلطانية إيّاها.

اللافت أنّ «الآداب السلطانية» وهي مجموعة ما كتبه الوعّاظ والكتاب المسلمون في السياسات السلطانية - ومنهم العديد من الفقهاء - هي هي في كل مراحل تاريخ السلطنات الإسلامية: تبرير للإمارة والسلطان باسم «حراسة الدين» من جهة، وباسم «قوة» قاهرة ومستعلية متماهية مع الصفات الإلهية من جهة أخرى.

الملاحظ أنه منذ الماوردي الذي عاصر الشطر الأخير من العصر البويهي وبدايات العصر السلجوقي، إلى أبي الهدى الصيّادي الفقيه المتنفذ في عهد السلطان عبد الحميد الثاني العثماني، تتشابه أوصاف السلطان سواء كان هذا الأمير وريثًا لأبيه أو أخيه (شرعية الوراثة)، أم كان مستوليًا متغلبًا جديدًا رفعته إلى سلم الحكم، ثورة أو انقلاب، أو اغتيال لسيّده (شرعية التغلّب). هذا التشابه أو التوحّد في الخطاب الدعوي أو التبريري يبنى على دوران في حلقة مفرغة، تتوزعها دورات التاريخ العربية المتجانسة في تعاقب الدول. أمر كان قد لاحظه ابن خلدون منذ قرون بعيدة، في تعاقب الدول. واستمرّت الدورات من بعده تتكرر بالآليات والقوانين نفسها.

يحذّر الفقيه - الكاتب من الخروج على السلطان خوف الفتنة (سلطان ظلوم خير من فتنة تدوم) بعد أن أِلف جوارًا لسلطان أو حاشية حاكم. لكن ما أن يصبح الخارج - المغامر سلطانًا وقد كسر هذه النصيحة أو تجاوزها، حتى يصبح بدوره مستظلًا بدلالاتها وإيماءاتها ومحتميًا بمعانيها المعلنة والمضمرة. ويستمر الخطاب إياه بين دعوة وادعاء، وبين ادعاءٍ ودعوة... وهكذا.

وإذا كان الإدعاء أو الدعوة ذا منطلق ديني دائمًا، «لتأصيل الحق» أو تبرير النهوض، أو تمكين السلطان، فإن الاستقواء بالدين وخطابه يضحى سيفًا ذا حدين. بل إنه استدعاء دائم لاستخدام هذا السلاح في وجه من استخدمه.

يرى بعضٌ من مؤرخي الأفكار المعاصرين (محمد عابد الجابري، عبد الله العروي، رضوان السيد، كمال عبد اللطيف..) أن أصل هذا الاستخدام للدين، هو استدخال الآداب السلطانية وبعض أدبيات الفقه السياسي نص أردشير الذي

نظّر للدولة الفارسية قبل الإسلام، فلما قامت الدولة السلطانية في الإسلام ومع التجربة الأموية ثم العباسية بصورة خاصة، تقاطعت وتشابكت و«تناصّت» النصوص الإسلامية والنص الفارسي معًا في توليد خطاب ديني - سياسي أو سياسي - ديني، له وظيفة في تمكين أهل الحكم باسم الدين، وبالتماثل والتماهي مع صفات الإله - الملك.

الغريب أن يلجأ فقيه كالماوردي إلى استجماع آيات وأحاديث في صفات الله والملك، فيماثل بينهما في كتاب نصيحة الملوك، إذ يقول: «إن الله جلّ وعز أكرمهم بالصفة التي وصف بها نفسه، فسمّاهم ملوكًا وسمّى نفسه ملكًا...». ويستحضر في هذا السياق الحديث النبوي القائل «السلطان ظل الله في الأرض». وهذا الحديث روي بصيغ مختلفة ولكن تتشابه في العديد من كتب الحديث، أورده الميداني وابن عباس والطرطوشي وآخرون. وصيغة الطرطوشي جاءت كما يلي: «السلطان ظل الله في أرضه يأوي إليه كل مظلوم من عباده، فإذا عدل كان له الأجر وعلى الرعية الشكر وإذا جار كان عليه الأمر وعلى الرعية الصبر»[6].

إن استدعاء طاعة الرعية لحكم السلطان، باسم قوة الإيمان وإيحاءات الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، وتجارب التاريخ الماقبل إسلامي، هي سمة عامة وغالبة في الآداب السلطانية (كتب النصائح والمواعظ: مرايا الأمراء والملوك...)، وإن اختلفت طبيعة هذه الآداب عن الأدبيات الفقهية التي ظلّت تقيم «للسياسات الشرعية» حيّزًا متخيلًا ومفترضًا خارج نطاق الضرورة والأمر الواقع، أي خارج حيّز التاريخ الفعلي. بل إن ثمة ازدواجية نقرأها في نصوص من اجتمعت فيه صفات الفقيه والكاتب الواعظ معًا، كالماوردي في كتاب النصيحة من جهة وكتاب الأحكام السلطانية من جهة أخرى، وكالطرطوشي في تمييزه بين السياسة الاصطلاحية من جهة، والسياسة الشرعية من جهة أخرى، وكابن خلدون في تمييزه بين الوازع السلطاني

---

(6) انظر: كمال عبد اللطيف، في تشريح أصول الاستبداد، قراءة في نظام الآداب السلطانية (بيروت: دار الطليعة، 1999).

والعصباني من جهة والوازع الديني من جهة أخرى. ثنائيات تتجاور في الفكر السياسي الإســلامي: مقولة تســكن في حيّز الذاكرة والمخيلة، ومقولة أخرى تتحرّك في التاريخ والواقع. الأمر الذي حدا بعبد الله العروي أن يقول «بطوبى الفقيه»: «فهذا الأخير الفقيه يتخيل نظامًا إسلاميًا «شرعيًا»، ويكرّس في الواقع نظامًا سلطانيًا رعويًا».

وإذا كانت حكمة هذا التكريس، مردهــا الخوف من مخاطر «الفتنة»، فإن الوظيفــة الدينية التي هــي أداة التكريس، تظلّ موضوعًا للادعــاء والدعوة من أناس ينصّبون أنفســهم «أمراء» ويطرحون أنفسهم «مشــاريع سلاطين»، وتظل الفتنــة - أي الحرب الأهليــة بمصطلح اليوم - والخــروج بمصطلح الأمس، احتمالًا قائمًا.

إذا صحّت الفرضية القائلة إن الآداب الســلطانية (الإسلامية) استدخلت نص أردشير في منطقها السلطوي - وهذا أمر تثبته دراسة النصوص «وتناصها» فعلًا، فإن تداخل التواريخ وتأثيراتها المتبادلة في الدوائر الحضارية الكبرى في «العصور الوســطى»، (الدائرة الحضارية البيزنطية والدائرة الحضارية الهندية - الفارســية، والدائرة الحضارية العربية - الإســلامية)، يجعل من هذه التأثيرات المتبادلة في نظام الحكم في التاريخ الإسلامي، معطىً تاريخيًا لسماتٍ مشتركة في العلاقة الوظائفية بين الدين والسياسة. ويصبح التمييز بين التجربة الإسلامية لناحية القــول بالتوحيد بين الديــن والدنيا، والتجربة المســيحية لناحية القول بالفصل بين الكنيســة وقيصر أمرًا يحتــاج إلى إعادة النظر مــن زاوية تاريخية ومنهجية. فمقولة «الحق الإلهي» تصبح مشــتركةً على مســتوى الوظيفة لدى القروسطية الأوروبية المسيحية ولدى القروسطية الإسلامية على حدٍ سواء وإن اختلفت المصطلحات بين الطرفين.

يقول أردشير: «واعلموا أن الملك والدين أخوان توأمان لا قوام لأحدهما إلاّ بصاحبه. لأن الدين أسّ الملك وعماده، ثم صار المُلك بعدُ حارس الدين. فلا بد للمُلك من أسّــه. ولا بدّ للدين من حارســه لأن ما لا حارس له ضائع، وما لا أسّ له مهــدوم. وإن رأس ما أخــاف عليكم مبادرة السّــفْلة إياكم إلى

دراســة الدين وتلاوته والتفقيه فيه فتحملكم الثقة بقوة الســلطان على التهاون به، فتحدث رياســاتٌ مستتــرات في من قد وترتم وجفوتم وحرمتم وأخفتم وصغّرتم من سِــفْلة الناس والرعية وحشو العامة. واعلموا أنه لن يجتمع رئيس في الدين مســرّ ورئيس في الملك معلن في مملكةٍ واحدة قط إلا انتزع الرئيس في الدين ما في يد الرئيس في الملك، لأن الدين أسٌّ والمُلك عماد، وصاحب الأسّ أولى بجميع البنيان من صاحب العماد»[7].

إن هذا الإلحاح فــي الجمع بين الرئاســة الدينية والرئاســة الملكية كي يقوم ويســتمر بنيان الدولة، وهو الذي ستكرره خطابات الآداب السلطانية التي عبرّت عن الثقافة السياســة العربية والإســلامية في جميع العهــود، في عهود الدولة الســلطانية كما في عهود الدولة الحادثة المعاصرة، هو إلحاحٌ براغماتي وظيفي، وموحّد قسري لثنائية السلطة، كي لا يفلت الطرف الديني فيها فتحدث «رياسات مستتــرات» من المتضررين أو المهمشــين في البلاد، وكما ينبّه إلى ذلك أردشير.

لكن الســؤال هل جنّب هذا الدمج المملكة «الرياســات المستتــرّات» على حد تعبير أردشير؟ وهل منع التوحيد العصبيات الممانعة في المجتمعات العربية من تنظيم نفســها وتعبئة قواها من أجل الانقضــاض على الملك القائم باســم «حقٍ ديني» أو «دعوة دينية» وكما لاحظ ذلك ابن خلدون فوصف هذا الأمر «باستقواء العصبية بالدين»؟

من يقــرأ التاريخ بذهنيــة فهم هذه الظاهرة وتفســير تداعياتهــا ونتائجها التجزيئية، يدرك أن هذا التوحيد الوظيفي هو في أســاس الخروج باسم الدين، وأنه لم ينجح في تأمين سلامة الســلطان إلاّ ليطلق معارضةً من طبيعة السلطان نفسه.

لكن هل اتعظت النخب العربية الحاكمــة حتى العلمانية منها أو مدعيتها من هذا الدرس التاريخي؟ أمرٌ نشــك فيه، إذ ما زالت السياسات الثقافية لدى

(7) إحسان عباس، عهد أردشير (بيروت: دار صادر، 1967)، ص 53-54.

العديد من النخب الحاكمة تنطلق من الدين أو تشجع فرقًا إسلامية «موالية» وتحارب فرقًا أخرى «معارضة». وفي رأي الدارس لهذه الظواهر أن الفرق قليل على مستوى المنهج وحركة التاريخ واحتمالاتها ومنطقها وصيرورتها بين الموالاة الإسلامية والمعارضة الإسلامية. وكمثل موضح إن الفرق قليل بين وظيفة اليافطات الإسلامية التي ترفع بتشجيع أو برضى من السلطات القائمة وكشعارات موالية لها وبين من يُنسب إليهم صفة «التكفير» في أماكن أخرى، حيث يدّعي «أمراء» من العامة القيام على طريقة الرياسات المستسرات. إن مبدأ التكفير والهجرة الذي يدعو إلى الخروج مبدأٌ قديمٌ في التاريخ والتراث الإسلاميين، وهو سيظل يستحضر ما دام الدين رافعةً للسلطة والسلطان، وما دام أهل الدولة الحديثة والمحدثة لا يفصلون بين سلطةٍ دينيةٍ وسلطةٍ مدنية.

كان المخرج الديمقراطي العلماني حلاً لهذا الإشكال في التجربة المسيحية الأوروبية، وهو إشكالٌ لا نزال نعيش ملابساته وتناقضاته وما يترتب عنها من محنٍ ودماءٍ وقساوةٍ في العيش.

نصيحة أردشير في تجنّب الرياسات المستسرّات من أسّ الدين ونصائح الوعّاظ المسلمين في استدراج طاعة الرعية باسم الدين ما عادت تنفع في عصر تداول السلطات بأسلوب الانتخاب والاقتراع، كما لم تعد تنفع في عصر اكتساب الدولة شرعيتها من خلال سيادة الشعب الذي هو جماعة مواطنين مكتفين لهم حقوق وعليهم واجبات لا عناصر رعية تنتظر عطاء السلطان ورحمته، أو تخاف نقمته.

بيروت، كانون الثاني/ يناير 2000

مقدمة الطبعة الأولى والثانية

في إشكالية العلاقة بين الفقيه والسلطان

لعل من أهم مراحل التاريخ الإسلامي تأثيرًا في الأفكار والمؤسسات، وفي الوعي والذاكرة لدى الأفراد والجماعات في حاضر العالم الإسلامي، المرحلة التي شهدت قيام دولتين كبريين متأخرتين في دار الإسلام: الدولة العثمانية في آسية الصغرى (تركية) وفي معظم أنحاء المنطقة العربية، والدولة الصفوية وامتدادها القاجاري في إيران.

ولا شك في أن الأهمية تأتي من جملة من العوامل في مقدمها:

- أن هاتين الدولتين آخر الدول الإسلامية الكبرى التي أعلنت انتسابها إلى الشريعة الإسلامية، وأن ما نجم عن هذا الإعلان من نتائج على مستوى تنظيم الدولة وتنظيم علاقة هذه الأخيرة بالمسلمين وبالمجتمع عمومًا، كان له تأثير في الصورة التاريخية الموروثة في حاضر المسلمين عن ماضي دولتهم.

- أن هاتين الدولتين شهدتا صراعًا حادًا بينهما من أجل السيطرة والتوسع في مناطق العالم الإسلامي. وقد توسَّلت كل منهما في تبرير صراعها مع الأخرى الوسائل الأيديولوجية المختلفة. وكان على رأس هذه الوسائل التعبئة الدينية، وفقًا لطقوس معينة في ممارسة الشعائر الدينية (الشعائر الصوفية لدى العثمانيين والشعائر الحسينية لدى الصفويين)، ووفقًا لاجتهادات كلامية وفقهية مذهبية معينة (الإمامية الإثني عشرية لدى الصفويين، والمذهب

الســني - الحنفي لدى العثمانيين)، الأمر الذي أعطى صراع الدولتين السياسي والاقتصادي والاســتراتيجي في مناطق العالم الإســلامي صبغة دينية مذهبية، انعكست بدورها على أوضاع عموم المسلمين تشتتًا وتفرقًا واضطهادًا وتصفية. وهذا ما عاناه سنةُ إيران، وكذلك شيعة الأناضول العراق وسورية ولبنان ابتداءً من القرن السادس عشر الميلادي، تاريخ انفجار الصراع بين الدولتين.

- إن تزامــن هاتين الدولتين مع ما يســميه المؤرّخــون «نهضة أوروبا»، وتوســع هذه الأخيرة في العالم على قاعدة حرية التجارة التــي يتيحها النظام «الماركنتيلــي»، ثم على قاعدة الســيطرة على الأســواق الــذي تطلبته الثورة الصناعيــة الأوروبية لاحقًا، هو تزامــن خطر، لأنه يطرح الإشــكال التاريخي الذي لا يزال يشــكّل لغزًا وعلامة استفهام كبرى في شأن العلاقة بين وضعيتين تاريخيتين عالميتين: تقدّم الغرب وتأخّر الشرق الإسلامي. إن هذا التزامن يعيد إلى الأذهان التساؤل عن شــروط المقاومة ومضمون التقدّم ومعناه في مرحلة التشكّل التاريخي للعلاقة غير المتكافئة في العلاقات الدولية. وكانت العثمانية والصفوية محطتيْن شــرقيتيْن إســلاميتيْن على طريق هذا التشــكّل في العلاقة اللامتكافئة.

- إن نهاية الدولتيــن (العثمانية والصفوية - القاجاريــة) في أواخر القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين، تزامنت مع بداية تبلور المشروعات القومية وقيام مشــروعات الدول الإقليمية المحدثة في العالمين العربي والإســلامي، الأمر الذي أعطى للمشــكلات الإقليميــة اللاحقة بعدًا قوميًا فــي العديد من المناطق الإسلامية وفي معظم الفترات التاريخية اللاحقة حيث كان للصراعات الدولية أثرها فــي إبراز هذه المشــكلات وتوظيفها في الصراعات السياســية القائمة بين الدول الكبــرى والجماعات الثقافية، والــدول الإقليمية الجديدة. وكل هذا كان من شــأنه أن يجعل من التاريخ سلاحًا في الصراع الناشب. فتارةً يفسّــر الصراع الصفوي - العثماني صراعًا سنيًا - شــيعيًا، وتارةً يفهم على أنه صراع قومي، فارسي - عربي، أو فارسي - تركي.

من خلال هذه المستويات كلها في أهمية الموضوع التاريخي الذي نطرحه، تبرز في المنهج أهمية الاستعادة التاريخية للعلاقة بين السياسة والدين، بين الدولة والدعوة، بين السلطان والفقيه. فمساحة هذه العلاقة تغطي أوجه التقارب أو التعارض بين الطرفين، وأعني أوجه الاستخدام الوظيفي للدين بما هو حالة فقهية يقدّمها فقيه السلطان، أو أوجه معارضة الدين للسلطان بما هو (أي الدين) ثورة سياسية في وجه السلطان، أو حالة انكفاء عن السلطان أو اعتزال ونبذٍ له.

إن هذه العلاقة، كان قد عُبِّر عنها بصيغ مختلفة في كتب التاريخ والسياسة والاجتماع. فتارةً استخدمت تعابير العصبية والدعوة، كما نرى لدى ابن خلدون، وتارةً الأحكام السلطانية والسياسة الشرعية، كما نرى عند الماوردي وابن تيمية وغيرهما؛ كما استخدمت تعابير الحاكمية الإلهية، أو الخلافة أو ولاية الفقيه أو نائب الإمام، وأثيرت علاقة كل هذه المفاهيم بإشكالية الدولة الوضعية الحديثة وكيفية وضع القرار السياسي، كما نرى في النصوص الإسلامية المتأخرة، منذ قيام الحركة الدستورية في تركية وإيران، ثم إلغاء الخلافة، وصولًا إلى نشأة الأحزاب الإسلامية (الحديثة) وقيام الثورة الإسلامية في إيران.

إن حقل هذه العلاقة لا يزال يحمل الكثير من التعقيدات الفكرية والفقهية والسياسية. وهذه الدراسة لا تندرج تمامًا في نطاق المعالجة النظرية أو الفقهية لهذا الحقل الشائك في تاريخ الإسلام والمسلمين، بل تتوخى أن تقدّم من خلال المنهج التاريخي الذي حَكَمَ دراستنا لأنماط العلاقة بين الفقيه والسلطان في تجربتين تاريخيتين: التجربة الصفوية - القاجارية في إيران، والتجربة العثمانية في تركيا والبلاد العربية، معطياتٍ مفيدةً لفهم مسألة الاختلاف والتنوع والتعدد والصراع بين المسلمين. وذلك في منظور يتوخى الفهم السليم لتاريخية هذا الاختلاف، وفي منظور مستقبلي يتوخى مقاربة الحقيقة والتطلع إلى أفق توحيدي في الهدف والغاية.

بيروت، 1989

الفصل الأول

نظرة تاريخية في مرحلة ما قبل العثمانية والصفوية

مقدمة: الدولة السلطانية: النموذج الأم للعثمانية والصفوية البويهيون والسلاجقة

منذ تحوّل الخلافة إلى «ملك»، على حد قول معظم الفقهاء - وهو قول يستهدف بالدرجة الأولى التجربة الأموية في الحكم - وحتى بروز السلطنات في إطار الخلافة العباسية، ترتسم معالم السلطة في التاريخ الإسلامي في إطار من العلاقة التي يحتل فيها الحيّز الديني والحيّز السياسي مكانةً لا يستغني فيها أحدهما عن الآخر وإن تمايزا.

صحيح أن العلاقة العضوية بين الحيّزين، كان قد أكّدها النص القرآني والتجربة النبوية، وكذلك الخلافة الراشدة عند فقهاء السنّة، وصيغة الإمامة عند فقهاء الشيعة، الأمر الذي جعل إمكان الانفكاك بين الحيّزين أمرًا «مستحيلًا» كما يُخيّل وفقًا للصيغة المسيحية «ما لقيصر لقيصر وما لله لله». ولكن، على الرغم من وجود التجربة المثال (الخلافة الراشدة)، أو تصوّر الصورة النموذج (الإمامة المعصومة)، اللتين يتحد فيهما الدين والسياسة وفقًا للاعتقاد السائد، فقد فرض الأمر الواقع حيّزًا آخر من العلاقة في تجربة السلطة، ولا سيما حينما حاول الخلفاء العباسيون إدماج مجتمعات إسلامية متنوّعة وواسعة في دولة واحدة. لقد فرضت الأوضاع أشكالًا من التوزّع للسلطات الفاعلة، عبر ما سمّي في التاريخ الإسلامي «ولايات الأطراف»، أو «وزراء التفويض»، أو «أمراء الاستيلاء». وكل هذه المراتب السلطوية الناشئة في إطار الخلافة العباسية، شكّلت منافذ المجتمع الإسلامي المتنوّع للوصول إلى مراكز القرار السلطوي. وسواء أكانت مصادر هذه المنافذ عسكرية أو إدارية أو قومية

أو إقليمية، أم كانت مزيجًا من هذه الاعتبارات والعناصر جميعها، فإنها شكّلت تعبيرًا تاريخيًا لأنماط العلاقة بين الاجتماع الإسلامي والدولة.

لعلّ الفترة الزمنية التي عاصرها البويهيون (320 هـ/ 932م- 447هـ/ 1055م) ثم السلاجقة (منذ القرن الخامس وحتى الثامن الهجريين) وهي الفترة التي برزت فيها التحولات في مواقع السلطة بصورة حادّة، فرضت على الفقهاء اهتمامًا نظريًا في مسألة شرعية السلطة وتحديد مراتبها وولاياتها، إمّا من موقع الحفاظ على استمرارية مؤسسة الخلافة وتحديد مراتبها وولاياتها، في مواجهة مواقع السلطات الناشئة (الإمارات)، كما نرى بوضوح لدى الماوردي[1] أو من موقع المعارضة لشرعية هذه المؤسسة أو الاستقلال عنها، كما نرى عند فقهاء الإمامية في ذلك العصر، كالكليني، والشيخ المفيد، والشريف الرضي، والشريف المرتضى وأبي جعفر الطوسي.

وفي كلتا الحالين (الدفاع عن مؤسسة الخلافة أو الاستقلال عنها) ينتظم الفقه السياسي وعلم الكلام في حركة الواقع الاجتماعي - السياسي، هذا الواقع الذي تجسد على مستوى السلطة ببروز سلطتين أساسيتين متواليتين آنذاك: سلطة البويهيين الشيعة، وسلطة السلاجقة السُنّة.

أولًا: البويهيون وفقهاء الإمامية

عشية ظهور البويهيين (320هـ/ 932م - 447هـ/ 1055م)، كان محمد بن يعقوب الكليني (ت 329هـ/ 940م) قد قدم للشيعة الإمامية (الإثني عشرية) عرضًا فكريًا تميز فيه المذهب عن مذاهب الزيدية والإسماعيلية والسنية والمعتزلة. وكان ذلك في كتابه التأسيسي الكافي الذي استغرق وضعه حوالى العشرين سنة، وضم قسمين كبيرين: الأول في الأصول، والثاني في الفروع.

---

(1) قارن بذلك: أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، قوانين الوزارة وسياسة الملك، تحقيق ودراسة رضوان السيد (بيروت: دار الطليعة، 1979)، المقدمة.

لما قامت الأسرة البويهية الشيعية بتأسيس دولتها في فارس بدءًا من عام 934م، على يد أحمد بن بويه وأخويه حسن وعلي والسيطرة على بغداد، شهدت حركة التأليف في مذهب الإمامية الإثني عشرية ازدهارًا كبيرًا، فقد ظهرت أمهات الكتب الشيعية الإمامية كلّها تقريبًا في فترة حكم الأسرة البويهية.

إن أحد أبرز ممثلي هذه الحركة الفكرية هو **محمد بن علي بن بابويه** (ت 381هـ/ 991م). عاش في الري وفي بغداد، محاطًا من السلطان ركن الدولة البويهي برعاية خاصة. ويعتبر كتابه **من لا يحضره الفقيه** أحد الكتب الشيعية التأسيسية الأربعة المعتمدة كمصادر للحديث.

ويليه **الشيخ المفيد** (ت 431هـ/ 1023م)، وهو أحد ألمع فقهاء عصره. ويذكر المؤرخون أنه كان مدرّسًا في بغداد في وقته، حيث حضر مجالسه علماء سنيون مرموقون أيضًا. ومن كتبه **الإرشاد** الذي يستعيد فيه تاريخ الأئمة الإثني عشر، وكتابه **أوائل المقالات** الذي يضع الفكر الإمامي في مواجهة الأفكار الأخرى، فينتقد الأشعري، ويميز بين فكر الإمامية وفكر المعتزلة مع ذكره لنقاط الالتقاء.

تتلمذ على الشيخ المفيد عالمان من علماء الإمامية في ذلك العصر، هما: الشريف الرضي وأخوه الشريف المرتضى. وهما من أبناء أبي أحمد الموسوي (ت 400هـ/ 1010م) الذي عيّنه الخليفة العباسي القادر، بناءً على طلب السلطان البويهي بهاء الدولة، في منصب كبير قضاة بغداد.

ولد الشريف الرضي (359هـ/ 970م - 406هـ/ 1016م) في بغداد، ونشأ في جو قريب من وظيفة والده القاضي. وحظي برعاية بهاء الدولة وسلطان الدولة. وتعود شهرته بشكل أساس إلى جمعه **نهج البلاغة** للإمام علي.

أما الشريف المرتضى (ت 436هـ/ 1045م) فولد في عام (355هـ/ 966م). وفي عام (406هـ/ 1016م)، ورث الوظائف الثلاث التي كان قد شغلها أخوه: نقيب الأشراف، وصاحب ديوان المظالم، وأمير الحج. وفي عام 1026م الذي اندلعت فيه الاضطرابات الدموية في بغداد، في أثر وفاة

السلطان البويهي شرف الدولة، أحرق منزله وقضى باقي سنوات عمره في حالة ترقب للتقدم السلجوقي آنذاك. ومن أهم كتبه **الأمالي**، وكتاب **الشافي** الذي ينقض فيه نظرية القاضي المعتزلي عبد الجبار، في الإمامة.

من ضمن هذه المجموعة الفكرية والفقهية التي ظهرت آنذاك وساهمت في بلورة الفكر الشيعي، يبرز أبو جعفر الطوسي، الملقب بشيخ الطائفة (ت 460هـ/ 1068م). قدم من طوس، ووصل إلى بغداد في عام 408هـ/ 1017م حيث كان هذا العام أكثر الأعوام اضطرابًا في تاريخ الخلافة. درس أولًا على الشيخ المفيد، ثم بعد وفاة هذا الأخير، درس على الشريف المرتضى، وفي أثر وصول السلاجقة إلى بغداد والاضطرابات التي عصفت بالمدينة، حدث أن أحرق منزله ومكتبته في الكرخ، فانسحب إلى النجف حيث أمضى باقي حياته.

يُعتبر الطوسي من بين كبار فقهاء الإمامية وفلاسفتها. فكتابه **الاستبصار** في الحديث، وكتابه **تهذيب الأحكام** يكملان سلسلة أمهات الكتب الحديثية الأربعة لدى الإمامية. ومع الطوسي ينتهي عهد الازدهار الأول في نهضة الفكر الشيعي وتبلوره على مستوى الكلام والفقه وعلم الأصول، بانتظار انطلاقة جديدة في العهد الإيلخاني على يد المحقق الحليّ والعلامة الحلي[2].

السؤال: كيف نفهم طبيعة العلاقة بين هذه النهضة الفكرية الشيعية وحكم الأسرة البويهية الشيعية؟ هل ثمة تبرير فقهي شيعي لشرعية هذا الحكم؟

من زاوية النظرة الشيعية الإثني عشرية إلى الإمامة لا نلاحظ لدى فقهاء هذا العصر اهتمامًا فقهيًا مباشرًا بمسألة شرعية السلطة القائمة. فبعد غيبة الإمام الثاني عشر محمد بن حسن العسكري في عام 260هـ/ 874م، أي العام الذي توفى فيه الإمام الحادي عشر، ارتكزت الأدبيات الشيعية الإمامية على جمع أحاديث الرسول والأئمة الإثني عشر باعتبارها نصوصًا مُكمّلة للسنة النبوية،

---

(2) اعتمدنا في هذه النبذات التاريخية لسيرة فقهاء الشيعة على: Henri Laoust, *Les Shismes dans l'Islam: Introduction à une étude de la religion musulmane* (Paris: Payot, 1977), pp. 181-183.

كما تناولت الجوانب الكلامية والفلسفية والأصولية التي تعطي لتجربة تيار علوي من تيارات الحزب العلوي الواسع والمتنوع منذ تجربة الإمام الأول (علي بن أبي طالب) وحتى تجربة الإمام الحادي عشر (حسن العسكري)، إطارًا كلاميًا وفقهيًا متكاملًا في سماته وخصائصه المذهبية. ومع غيبة الإمام الثاني عشر (محمد المهدي) بقي منصب الإمام الشرعي أو «المعصوم» هدفًا منتظرًا في التاريخ وموضوعًا إيمانيًا يدخل في أصول العقيدة[3].

لعلّ أهم ما تُعبّر عنه تلك النهضة الفكرية الشيعية في العهد البويهي هو ما يشدد عليه محمد باقر الصدر في تأريخه لنشأة علم أصول الفقه، حيث يعتبر - تأسيسًا على المعتقد الشيعي - أن «تأخر علم الأصول تاريخيًا لم ينتج فقط عن ارتباطه بتطور الفكر الفقهي ونمو الاستنباط، بل هو ناتج أيضًا عن طبيعة الحاجة إلى علم الأصول. فإنها حاجة تاريخية توجد وتشتد تبعًا لمدى الابتعاد عن عصر النصوص»[4].

الابتعاد عن عصر النصوص يقصد به الابتعاد زمنيًا عن عصر الأئمة الإثني عشر. والمسافة الزمنية بين «عصر النص» والعصر الذي بدأت فيه تلك النهضة الشيعية مع فقهاء العصر البويهي، هي المسافة الزمنية التي أوجبت تلك «الحاجة التاريخية». «فدخل علم الأصول بسرعة دور التصنيف والتأليف، فألف الشيخ المفيد (ت 413هـ) كتابًا في الأصول [...] وجاء بعده تلميذه السيد المرتضى (ت 436هـ) فواصل تنمية الخط الأصولي، وأفرد لعلم الأصول كتابًا موسّعا نسبيًا سماه «الذريعة» [...] وكتب الفقيه المجدد الطوسي (ت 460هـ) كتابًا في الأصول باسم العدة في الأصول، وانتقل علم الأصول على يده إلى دور جديد من النضج الفكري، كما انتقل الفقه أيضًا إلى مستوى أرفع من التفريع والتوسع»[5].

---

(3) قارن: عبد الله فياض، تاريخ الإمامية وأسلافهم من الشيعة (بيروت: [د. ن.]، 1975)، ص 73-85.

(4) محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول، ط 3 (بيروت: دار التعارف، 1981)، ص 54.

(5) المصدر نفسه، ص 55-56.

لم يقتصر التأليف على علم الأصول «فقام في هذا العصر إلى صف البحث الأصولي عمل واسع النطاق في جمع الأحاديث المنقولة عن أئمة أهل البيت (ع)، ودمج المجاميع الصغيرة في موسوعات كبيرة»[6]. ويخلص محمد باقر الصدر إلى الاستنتاج من هذا السياق: «فما أن انتهى ذلك العصر حتى حصل الفكر العلمي الإمامي على مصادر أربعة موسعة للحديث هي: «الكافي» للكليني، و«من لا يحضره الفقيه» للصدوق محمد بن علي بن الحسين بن بابويه، وكتابا «التهذيب» و«الاستبصار» للشيخ الطوسي»[7].

يمكن أن نستنتج أن الإنجاز الذي تحقق على يد الطوسي في مجالي الفقه وعلم الأصول، وهو الإنجاز الذي مهّدت له بحوث الشيخ المفيد والسيد المرتضى، هو أحد معالم النهضة الفكرية للفرقة الإمامية في العصر البويهي. ولا نرى علاقةً بين هذا التجديد الأصولي والفقهي الإمامي من جهة، وشرعية السلطة التي تطرحها الإمارة البويهية، كما سنرى. ذلك أن التحديات التاريخية التي واجهتها الإمامية أخذت في العصر البويهي شكلًا ومجرىً مختلفين عما كانت عليه في العهد الأموي والعهود العبّاسية الأولى. فبعد أن كان القمع الأموي المباشر، والاستئثار العباسي بالسلطة (بعد أن استبعد الحزب العلوي الذي قامت على أكتافه الثورة الهاشمية)، السمتين اللتين ميّزتا طبيعة العلاقة بين الخليفة الأموي ثم العبّاسي وبين «أئمة أهل البيت»[8]، تمتع الشيعة في العصر البويهي بأجواء كبيرة من الحرية، كما حظي فقهاؤهم وكتّابهم بالتشجيع والدعم الملحوظين. فإذا كان عصر التنكيل والملاحقة والاغتيال قد انتهى مع دخول البويهيين الشيعة إلى بغداد، وانتهت معه التحديات السياسية والأمنية التي كانت تدفع الشيعة إلى التقية أو المسالمة أحيانًا (كما هي حال الإثني عشرية) أو إلى رفع السيف (كما هي حال الزيدية)، أو إلى السرية - الباطنية الثورية (كما هي حال فرق الإسماعيلية)، فإن الشكل الجديد للتحدي

(6) المصدر نفسه، ص 56.

(7) المصدر نفسه، ص 56.

(8) عن تاريخ المحن التي مرّ بها أئمة أهل البيت في تجاربهم مع الخلفاء الأمويين ثم العباسيين انظر: سميرة الليثي، جهاد الشيعة (بيروت: دار الجيل، 1975).

في ظل العهد البويهي كان تحديًا علميًا وفكريًا للمذهب والمقالة والمدرسة. فما يسميه محمد باقر الصدر «حاجة تاريخية» بعد الغيبة، هي تلك الحاجة التي عبّر عنها الشيخ الطوسي في مقدمة كتاب العدة حين يقول: «سألتم أيّدكم الله إملاء مختصر في أصول الفقه يحيط بجميع أبوابه على سبيل الإيجاز والاختصار على ما تقتضيه مذاهبنا وتوجبه أصولنا، فإن من صنف في هذا الباب سلك كل قوم منهم المسلك الذي اقتضته أصولهم (..) وقلتم.. وقلتم: إن هذا فن من العلم لا بد من شدة الاهتمام به، لأن الشريعة كلها مبنية عليه ولا يتم العلم بشيء منها دون أحكام أصولها، ومن لم يحكم أصولها فإنما يكون حاكيًا ومعتادًا ولا يكون عالمًا»[9].

يعبّر الشيخ الطوسي أيضًا في كتابه المبسوط عن هذا التحدي الذي يواجه الفقه الشيعي فيقول: «إني لا أزال أسمع معاشر مخالفينا من المتفقهة والمنتسبين إلى علم الفروع، يستخفون بفقه أصحابنا الإمامية وينسبونهم إلى قلة الفروع وقلة المسائل ويقولون: إنهم أهل حشو ومناقضة، وإن من ينفي القياس والاجتهاد لا طريق له إلى كثرة المسائل ولا التفريع على الأصول، لأن جل ذلك وجمهوره مأخوذ من هذين الطريقين. وهذا جهل منهم بمذاهبنا وقلة تأمل لأصولنا (...)»[10].

بعد أن يفنّد الطوسي خطأ هذا الرأي يعبّر عن تصميمه على تأليف كتاب فقهي جامع في موضوعاته وجديد في منهجه، يقول: «وهذا الكتاب إذا سهّل الله تعالى إتمامه يكون كتابًا لا نظير له في كتب أصحابنا ولا في كتب المخالفين، لأني إلى الآن ما عرفت لأحد من الفقهاء كتابًا واحدًا يشتمل على الأصول والفروع مستوفيًا مذهبنا، بل كتبهم وإن كانت كثيرة فليس يشتمل عليها كتاب واحد، وأما أصحابنا فليس لهم في هذا المعنى ما يشار إليه، بل لهم مختصرات»[11].

---

(9) الطوسي، كتاب العدة، ورد في: الصدر، المعالم الجديدة للأصول، ص 57.

(10) المصدر نفسه، ص 58.

(11) المصدر نفسه، ص 59.

إذًا، لم يرتبط الإنتاج الشــيعي في جوانبه الأصولية والفقهية والكلامية في العهد البويهي، وهو إنتاج تأسيســي في تكوين المذهب على مستوى المقالة، بمشروعية الأمير أو السلطان البويهي أو شرعيته. بل إن أجواء الحرية، ومواقف الدعم التي حظي بها فقهاء الشيعة من الســلاطين البويهيين كما قلنا، شجعت هذه الاستجابة الفكرية الجديدة وسمحت بها. ولم تطرح هذه العلاقة الإيجابية على فقهاء الشــيعة آنذاك اعترافًا صريحًا بشرعية الســلطة القائمة. إنه نوع من قبول ضمني متبادل وتوزيع للأدوار في اجتماع سياســي إســلامي. فمن ناحية الفقهاء، اكتفى هــؤلاء بمجال التدريس الذي دُعّمت مؤسســاته وشــجعت، وبمجال القضاء الذي حافظ على استقلاليته في أغلب الأحيان.

أما من جهة الســلاطين البويهيين، فإنهم لم يطرحوا، بدورهم، أبدًا مسألة شــرعية الخلافة العباسية الســنية، وإمكان اســتبدال خليفة علوي شيعي بها. فمذهبهم الشيعي لم يستتبع تغييرًا في مفهوم الخلافة وواقعها كما آلت إليه في عصرهم. فقد دخلوا دار الخلافة، وكان «أمير الأمراء» صاحب الحول والطول، قد انتزع من الخليفة معظم صلاحياته، فاســتكمل الأمير البويهي انتزاع ما بقي من هذه الصلاحيات، حتى أضحى الخليفة شــبه موظف لــدى الأمير البويهي المقيم في بغداد. ذلك «أنه من أصل عشرة أمراء توالوا على حكم فارس طوال العهد البويهي فإن ستة منهم جمعوا بين إمارتهم في فارس وملكهم في العراق. وهم عضد الدولة، مشرف الدولة، سلطان الدولة، وأبو كاليجار. بالإضافة إلى صمصام الدولة الذي حكم المنطقتين بشــكل مستقل دون أن يجمع بينهما في نفس الوقت»[12].

«وكانت القاعدة العامة التي حكمت علاقات الأمــراء البويهيين بالخليفة هي أن يكون أمير العراق، صاحب العلاقة المباشــرة مــع الخليفة هو الصلة ما بين باقي الأمراء البويهيين والخلافة»[13].

(12) حسن منيمنة، تاريخ الدولة البويهية (بيروت: الدار الجامعية، 1987)، ص 182.

(13) المصدر نفسه، ص 182.

وهكذا، فإن السلطة توزّعت في العصر البويهي بين محاور ثلاثة:

1- أمير الأمـــراء البويهي الذي جمع بيده الصلاحيـــات الفعلية كلها التي تقتضيها العملية السياسية في الحكم.

2- الخليفة العباســـي الذي ما زال يمثل حكم اســـتمرارية الخلافة رمزًا معنويًا لوحدة الأمة، فأُبقي عليه لمنح العهد للأمير البهويهي.

3- الفقهاء الذين نيطت بهم مناصب القضاء ومراكز التعليم.

هذه الصورة العلائقية (خليفة/ ســـلطان) تعبر عن معادلـــة فعلية في واقع العلاقات بين القوى السياســـية آنذاك. ويعبر عنها نصّـــان نموذجيان صدرا عن الخليفة المطيع. الأول، هو عهد الخليفة فـــي تولية عضد الدولة: «قد رأيت أن أفوض إليك ما وكل الله تعالى إليّ، من أمور الرعية في شـــرق الأرض وغربها وتدبيرها في جميع جهاتها سوى خاصتي وأسبابي وما تحويه داري»[14].

والثانـــي، هو تبرير لقعود الخليفـــة عن الجهاد والغـــزو، إذ يقول: «الغزو يلزمني إذا كانت الدنيا في يدي، وإلـــيّ تدبير الأمور والرجال. وأما الآن وليس أي منهـــا إلا القوت القاصر عن كفافي في أيديكـــم وأيدي أصحاب الأطراف، فما يلزمني غزو ولا حج ولا شـــيء مما تنظر الأئمة فيـــه، وإنما لكم مني هذا الاسم الذي يخطب به على منابركم تسكنون به رعاياكم، فإن أحببتم أن اعتزل، اعتزلت عن هذا المقدار أيضًا وتركتكم والأمر كله»[15].

السؤال: إذا كان أمر الخلافة قد تقهقر إلى هذه الدرجة من الوهن والضعف وإلى حد استعداد الخليفة العباسي أن يتنازل عن خلافته طائعًا، فلماذا استنكف الأمراء البويهيون عن هذا الأمر؟

يروي المؤرخون «أن معـــز الدولة بعد دخوله بغـــداد، فكّر بالقضاء على الخلافة العباســـية وأن يستبدل بالعباســـي علويًا. لكن بعض أصحابه وخواصه

(14) في المصدر نفسه، ص 187، عن مسكويه، ج 2، ص 418.
(15) في المصدر نفسه، ص 187، عن مسكويه، ج 2، ص 307.

نهوه عن ذلك بشدّة قائلين له: «ليس هذا برأي، فإنك اليوم مع خليفة تعتقد أنت وأصحابك أنه ليس من أهل الخلافة، ولو أمرتهم بقتله لقتلوه مستحلين دمه. فإذا أجلست بعض العلويين خليفةً كان معك من تعتقد أنت وأصحابك صحة خلافته فلو أمرهم بقتلك لفعلوه»[16].

دلالة هذا الخبر واضحة في استبعاد الجانب الديني، أو العقائدي المذهبي عن الموقف البويهي المتخذ. فهذا الأخير كان سياسيًا صرفًا. والسياسة هنا تحمل معناها السلطاني المباشر، أي أنها تحمل جملة الاعتبارات التي تقوم عليها الدولة الدنيوية، والتي سيدعوها ابن خلدون في ما بعد «دولة العصبية» القائمة على «الوازع السلطاني والعصباني» وذات «الصبغة الدينية»[17].

«الصبغة الدينية» في الحالة السلطانية البويهية تعبر عن نفسها في اتجاهين قاما بدور وظيفي في تدعيم السلطان:

1- اتجاه الإبقاء على الخلافة السنية، كحالة رمزية ومعنوية وتوحيدية للأمة والجماعة والدار.

2- اتجاه تعزيز دور الفقهاء والعلماء في القضاء والتعليم والتأليف.

يبرز دور فقهاء الإمامية في ظل الزعيم البويهي الشيعي، لا في تبرير شرعية هذا السلطان من الوجهة العقائدية، بل في حركة انتقالهم من حيّز المجال السياسي الديني حيث كان يتطابق الجانبان في احتمال قيام إمام شرعي معصوم (قبل الغيبة)، إلى حيّز علم الكلام، وجمع الحديث حيث يجري السجال التاريخي في شأن أحقية علي في الإمامة، وكون الإمامة ركنًا من أركان الإسلام، وعصمة الإمام، أي الأسس التكوينية النظرية لمعتقد الشيعة الإمامية.

(16) في المصدر نفسه، ص 184، عن ابن الأثير، ج 6، ص 315.

(17) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، ص 158.

هذا الانتقال من حيز الفعل السياسي الذي كان يخشاه الخلفاء الأمويون والخلفاء العباسيون الأوائل في مواقف أئمة أهل البيت وفقهائهم، إلى حيز صوغ النظرية الشيعية الإمامية انطلاقًا من معتقد «الغيبة»، كان في أساس إنتاج الأدبيات الشيعية الإمامية التأسيسية. وهذه الأدبيات اهتمت بمسألة شرعية السلطة في الماضي، ولكن من دون أن تعير اهتمامًا لمسألة هذه الشرعية في الواقع الراهن، أي في الواقع السلطاني البويهي وعلاقة هذا الأخير بالخلافة القائمة[18]. وهذا جانب، إن لم يكن يفيد في تبرير شرعية السلطان، فإنه في مطلق الأحوال لا يزعجه، لأنه يجنبه على الأقل احتمال قيام إمام بالسيف مدعوم «بحق شرعي» يسبغه الفقهاء عليه. والحركات الثورية الشيعية في الماضي، تشهد على هذا الاحتمال. ولا شك في أن نص ابن الأثير عن رأي الذين نصحوا معز الدولة البويهي بالإبقاء على الخليفة العباسي وبعدم تعيين خليفة علوي يعبّر تعبيرًا مباشرًا عن هذه الفرضية.

ثانيًا: الموقف السُنّي: الماوردي

لكن ما كان موقف الفقهاء السُنّة من هذا الإشكال؟ إن إبقاء السلاطين البويهيين على الخلافة العباسية، على الرغم من عدم اعتقادهم بشرعيتها من وجهة نظرهم المذهبية، كان يفسّره حرص هؤلاء على استخدام الرصيد المعنوي الذي كانت لا تزال تملكه مؤسسة الخلافة في الوعي الجماعي لعامة أهل السُنّة. من هنا كانت مراسم التبجيل والاحترام التي كان يظهرها في العلن الأمراء البويهيون أمام الخليفة. وقول الخليفة المطيع: «وإنما لكم مني هذا الاسم الذي يخطب به على منابركم تسكنون به رعاياكم»، إنما ينم عن حقيقة هذا الاستخدام الوظيفي لشرعية مؤسسة الخلافة أمام الناس.

كان الفكر الفقهي السني واعيًا لهذا الإشكال وأهميته. فإذا كانت مؤسسة الخلافة لا تزال هي «مصدر الشرعية» لأمراء الاستيلاء والمتغلبين في المركز

(18) راجع ملخصًا عن آراء فقهاء الإمامية في ذاك العصر (الشيخ المفيد، السيد المرتضى، الطوسي...) في: فياض، تاريخ الإمامية وأسلافهم.

والأطراف، فـإن المهمة تصبح فـي الدفاع عن هذه المؤسسـة، والعمل على تقويتها أمام السلاطين والأمراء، ودون تنكر للأمر الواقع أو إغفال للمستجدات الطارئة على مستوى مؤسسـات الدولة وأهلها وأشكال تنظيمها، وأوجه وسبل تدبرهـا لأحوال المجتمع عبر الوزراء وأمراء الاستيلاء، والوسـائط الأخرى للسلطة، كالحسبة والنقابة والشرطة وغيرها.

أبرز ما تصدّى لهذه المهمات من فقهاء السُـنّة فـي العهد البويهي هو أبو الحسـن الماوردي الشـافعي (364هـ/ 974م - 450هـ/ 1058م). ومواقف المـاوردي، كما آراؤه في مؤلفاتـه العديدة، هي محـاولات للتوفيق بين حالة الأحياء السـني التي بدأت بالتعبير عن نفسـها في محاولات الخليفتين اللذين عاصرهما الماوردي في بغداد وهما: القـادر بالله (382هـ/ 422هـ)، والقائم بأمر الله (422هـ/ 467هـ)، على ممارسـة بعض صلاحياتهما في الخلافة، وبين واقع الأمر في السلطة الفعلية وكما يتمثل في واقع الأمراء المستولين على مراكز القـرار في الجيش والوزارة وباقي الولايات. فقد كان هذا شـأن الأمراء البويهيين الديلم الشيعة، وسيكون شـأن الأمراء الأتراك السلاجقة السُنّة الذين دخلوا بغداد وقضوا على الإمارة البويهية قبل موت الماوردي بسـنوات ثلاث، أي في عام 447هـ/ 1056م.

نظريات الماوردي فـي الدفاع عن الخلافة، كمؤسسـة تاريخية ضرورية لاسـتمرار وحدة الأمة، وفي «عقلنة» الإمارة (السـلطنة الجديدة) لاسـتيعاب مشـروعيتها الواقعية في شـرعية إسـلامية[19]، هي ما تجعل منه فقيهًا سياسيًا تعـدّى دوره الفقهـاء العاديين الذين عملوا فـي القضاء والتدريـس. فإضافة

(19) تبرز أبحاث الدكتور رضوان السـيد فـي معالجة هذه الفرضية وبلورتها أساسـية ورائدة في مجال التاريخ النقدي والتحليلي لتاريخ الفكر السياسـي العربي - الإسـلامي، سـواء في تحقيقه ودراسته كتب الماوردي: ومن بينها: قوانين الوزارة وسياسـة الملك، وتسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك، تحقيق ودراسة رضوان السيد، سلسـلة نصوص الفكر السياسي العربي الإسلامي؛ 1 (بيروت: المركز الإسلامي للبحوث، 1987)، أو في أبحاثه المتفرقة، ومن بينها: «الدين والدولة: إشكالية الوعي التاريخي،» الحوار، العدد 6 (بيروت، 1987).

إلى حملـه لقب «أقضى القضاة»، كان جزءًا من العملية السياسـية الكبيرة التي تدور بين الخليفة والسـلاطين. ولا شـك في أن مؤلفاته كانت من جهة تعبيرًا عن هذه الممارسـة السياسـية في أعلى مسـتوياتها، وكانت من جهة أخرى، تعبيرًا عن اسـتيعاب نظري عميق للتجربة التاريخية للدولة الإسـلامية. فكتابه **الأحكام السلطانية** يعتبر الخلفية النظرية المسـوّغة لسياسة الإحياء السني التي بدأت مع الخليفة القادر، واسـتمرّت مع ابنه القائم[20]. فعلى المستوى النظري كان الخليفة القادر قد أكّد عبر رسـائل أعلنها إلى الأمة تمسـكه بالفكر السني كخط مستقل عن الإسماعيلية الفاطمية، والشيعية الإمامية، والمعتزلة[21]. وعلى المسـتوى العملي حاول الخليفة أن يُقاوم تجاوزات السلطان البويهي مشرف الدولة، كمـا بادر إلى التحكيم في النزاع بين الأميريـن البويهيين أبي كاليجار، وجلال الدولة، تأكيدًا لدوره التوازني والتوحيدي[22].

في أيام الخليفـة القائم تتابعت المواقـف الممانعة لطلبات السـلاطين البويهيين[23]. وكان للماوردي دورٌ أكيد في هـذه الممانعة. ومن أبرز ما يُروى عنه رفضه أن يفتي في جواز منح الخليفة للسـلطان جلال الدولة، لقب «ملك الملوك» (شاهنشـاه)، على الرغم من إفتاء أكثرية الفقهـاء آنذاك بذلك، وعلى الرغم من الصداقة التي كانت تربطه بجلال الدولة[24].

لا بد من الملاحظة هنا، أن هذه المقاومة كانت تأتي في سـياق سياسـي لميزان قوى كان يأخذ بالتغير في المناطق الشرقية ضد النفوذ البويهي. فمن جهة كانت انتصارات السلطان محمود بن سـبكتكين الغزنوي السني (ت 421هـ) باتجاه الهند، ثم باتجـاه البويهيين في الري وأصفهان، وبعد ذلك كانت بدايات الزحف السـلجوقي المؤلف من قبائل تركمانية بقيادة طغرل بك وأخيه داوود

(20) الماوردي، قوانين الوزارة وسياسة الملك، المقدمة، ص 64.

(21) المصدر نفسه، ص 50، 51، و65 و71 و74.

(22) المصدر نفسه، ص 73-74.

(23) راجع أمثلة عن ذلك في المصدر نفسه، ص 76-85.

(24) المصدر نفسه، ص 79.

ولدي سلجوق، على خراسان، ونيسابور ومرو، وجرجان، وطبرستان وهمذان، حيث قُضي على الغزنويين والبويهيين في إيران.

في عام (434هـ) كان السلاجقة قد استولوا على بلاد فارس. وفي عام 447هـ/ 1055م كان طغرل بك يدخل بغداد ليضع النهاية للإمارة البويهية فيها. وفي هذا يقول كلود كاهن: «وبعد احتلاله إيران، كان في بغداد ذاتها أناس - وعلى رأسهم - ابن المسلمة - وزير الخليفة، يتوقون إلى عقد اتفاق يمكّن الخليفة من أن يستعيد بعض صلاحياته القديمة تحت حماية هي على كل حال من أهل السنة، وهي أقدر على توطيد الأمن والنظام مما فعل آخر البويهيين»[25].

لم يكن الفقيه الماوردي غائبًا عن هذا الحدث. إذ أوفده الخليفة، قبل دخول السلطان السلجوقي طغرل بك إلى بغداد، إلى هذا الأخير في سفارة كان الهدف منها أحد أمرين أو كلاهما معًا: استمالة السلطان، أو التوسط بين البويهيين في داخل بغداد، والسلاجقة الذين يطرقون أبواب المدينة[26].

مهما يكن الأمر، فإن منطق الحوادث واحتمالات واقعات الاجتماع السياسي الإسلامي التاريخي، كانت تؤكد ما كان يذهب إليه الماوردي في كتابه **الأحكام السلطانية** عن بروز «أمراء الاستيلاء». فسواء تعلّق الأمر بالسلاطين البويهيين الشيعة حيث كتب الماوردي كتابه في ظلّهم، أو تعلّق الأمر بسلاطين سنّيين كمحمود بن سبكتكين الغزنوي أو بطغرل بك السلجوقي، فإن الظاهرة السياسية تبقى واحدة، وهي الظاهرة التي نظّر لها الماوردي واجتهد في إظهار شرعيتها في صيغة فقهية، والتي اكتسبت استمراريتها التاريخية عبر الدور البويهي أولًا ثم عبر الدور الذي سيضطلع به السلاجقة خلال الحقبة اللاحقة، وأخيرًا عبر هذا النموذج «**للدولة السلطانية**» الذي سيترك معالمه وآثاره في صور الدول السلطانية المتعاقبة. ففي صورة هذا النموذج تتشابه العصبيتان الحاملتان

---

(25) كلود كاهن، **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية منذ الإسلام حتى بداية الإمبراطورية العثمانية**، نقله إلى العربية بدر الدين القاسم (بيروت: دار الحقيقة للطباعة والنشر، 1977)، ص 240.

(26) قارن: الماوردي، **قوانين الوزارة وسياسة الملك**، ص 81-82.

لمشروع السلطنة، سواء كانت هذه السلطنة بويهية شيعية، أم سلجوقية - سنية. فثمة دلالة كبيرة أن يكون الماوردي نتاجًا لتجربة الإمارة البويهية الشيعية في علاقتها بالخلافة السنية - العباسية، وأن يكون هذا النتاج في الوقت نفسه المنطلق النظري لتجربة السلطنة السلجوقية في ما بعد.

إن قراءةً للنص الذي يتحدث فيه الماوردي عن إمارة الاستيلاء تجعلنا نستنتج أن شرعية المشروع السلطاني وإن تجاوزت الشورى والبيعة اللتين أكّدهما الفقهاء السابقون في حال الإمكان، فإنما ترتبط هنا اضطرارًا بمهام للسلطان، ومن دونها يكون الاختلال والفساد في ظل عجز الخليفة. يقول: «وأما إمارة الاستيلاء التي تعقد عن اضطرار فهي أن يستولي الأمير بالقوة على بلاد يقلّده الخليفة إمارتها ويُفوّض إليه تدبيرها وسياستها. فيكون الأمير باستيلائه مستبدًا بالسياسة والتدبير والخليفة بإذنه منفذًا لأحكام الدين ليخرج من الفساد إلى الصحة ومن الحظر إلى الإباحة، ففيه من حفظ القوانين الشرعية وحراسة الأحكام الدينية ما لا يجوز أن يترك مختلًا مدخولًا ولا فاسدًا معلولًا، فجاز فيه مع الاستيلاء والاضطرار ما امتنع في تقليد الاستكفاء والاختيار لوقوع الفرق بين شروط المكنة والعجز»[27].

ثالثًا: السلاجقة ونظام الملك والغزّالي

عشية ظهور السلاجقة (القرن الخامس الهجري)، كان العالم الإسلامي مقسمًا إلى دول أسرية عدة، تتوزّع في مصر وأفريقيا وإسبانيا، كما أن أقاليم شمال الشام والجزيرة كانت قد انتقلت إلى عدد من الأمراء العرب، وتقسّمت إيران بين ملوك آل بويه إلى حكومات متعددة، إلى جانب سلالات أخرى تتقاتل في ما بينها.

في هذا الوقت كان السلاجقة وهم جماعات من القبائل التركية المقاتلة

(27) أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ط 3 (مصر: مكتبة ومطبعة البابي الحلبي، 1973)، ص 33.

الموحّدة عســكريًا، يزحفون في ســيرهم قاهرين هذه الدول الأســرية القائمة في إيران والجزيرة وســورية والأناضول. وكانت النتيجة لزحفهم الذي كانت تحرّكه عصبية قبلية – سياسية قوية، وحمية دينية حديثة العهد «أن سيطروا على البلاد الإسلامية في آســية من الحدود الغربية لبلاد الأفغان حتى البحر الأبيض المتوســط ليعاودوا جمعها مرّة أخرى في يد حاكم واحد»[28]. هذا إلى جانب تصديهم ومواجهتهم القوى الخارجية الغازية من بيزنطيين ومغول، الأمر الذي رفع من شأنهم في نظر المســلمين إلى مستوى من التقدير ظهر أثره في الموقع العظيم الذي احتلوه في الذاكرة والصورة التاريخيتين اللتين تزخر بهما نصوص التاريخ الإسلامي[29].

يُعزى نجاح الســلاجقة في بناء دولــة مركزية واســعة، انطلاقًا من إيران إلى الدور الذي قــام به أحد وزرائهم الكبار من الإيرانييــن، نظام الملك الذي كان وزيرًا للسلطان ألب أرســلان (455-465هـ)، ثم وصيًا على ابنه ملكشاه (465-485هـ)، ووزيرًا له لمدة ثلاثين سنة تقريبًا.

وإذ نتوقف عند هذا الحدث، نشــير إلى أهمية الــدور البنائي الذي يعزوه المؤرخون إلى نظام الملك. فهذا الأخير كان مركزًا لالتقاء ثلاثة تيارات وقوى فكرية وسياسية:

1- القوة العســكرية التي تمثلهــا العصبية الســلجوقية الموحدة للقبائل التركيــة المقاتلة، حيث شــكّلت هذه الأخيرة الأداة العســكرية للســلطنة في مواجهاتها الداخلية والخارجية.

2- الإرث الإداري المؤسســاتي الإيراني فــي تنظيم الدولــة وإدارتها، وقيادتها. ويبرز هذا في تدابير هذا الوزير وسياســته. ولعــل هذا ما يدفع أحد الباحثين الإيرانيين اليوم إلى اعتبــار نظام الملك «علمًا إيرانيًا» من وجهة قومية إيرانية، فيقول: «وقد كان الخواجة نظام الملك أحد تلك الشــخصيات البارزة

(28) ســتانلي لين بول، الدول الإســلامية، ترجمة محمد صبحي فرزات، 2ج (دمشــق: مطبعة الملامح، 1974)، ج 1، ص 311-312.

(29) المصدر نفسه، ص 312.

والقوية التي نشأت في تلك البيئة (البيئة الإيرانية)، وقد أفاد من قدرة السلاجقة على الإطاحة بأنظمة ملوك الطوائف التي كانت تتحكّم في مناطق واسعة من الممالك الإسلامية (...) وكان سببًا في إيجاد حكومة مركزية مطلقة واحدة تتصرّف بهذه الممتلكات الوسيعة وتحكمها من إيران. وقد لقيت خطة هذا الخواجة العظيم في التاريخ الإسلامي السياسي أهمية. فقد حض السلاجقة الحديثي الإسلام على التمسك بأهداب الشريعة والمحافظة عليها من ناحية، ومن ناحية أخرى ربطهم بآداب الإدارة الأميرية وقواعد حكم الولاة الإيرانيين السابقين»[30].

3- نظريات الماوردي السياسية من زاوية شرعيتها الفقهية والإسلامية، ومن حيث كونها مرجعية نظرية للدولة المحدثة التي يؤسسها نظام الملك في ظل الاستمرارية التاريخية لمؤسسة الخلافة، أي في ظل الأيديولوجيا السائدة عن وحدة الأمة والدولة، وبواسطة أداة سلطانية قوية توظف هذا الفكر السائد في خدمة «الأحكام السلطانية»، أي في خدمة الأمر الواقع.

من هذا المنظور، يرى أحد المستشرقين في دراسته كتاب سياستنامه ضرورةً لدراسة تأثيرات الماوردي في هذا الكتاب؛ فيقول: «إن هذه الدراسة تفرض ضرورتها بصورة أقوى إذا عرفنا أن نظام الملك الذي ولد في عام 1018م معاصر من معاصري الماوردي الأصغر منه سنًا، وإنه حصل على تعليمة لدى فقيه شافعي في نيسابور، أي في الوسط الذي كان واقعًا في السابق تحت تأثير الماوردي، وأنه من المحتمل أن يكون تلميذًا غير مباشر من تلاميذه (...) وعند البحث عن آثار تعاليم الماوردي الدستورية في سياستنامه، لا بد من الانتباه إلى أن نظام الملك كان رجل دولة عمليًا، وأنه كان يستخدم بطريقةٍ «عملية» فكرة استمرارية سيادة الخلافة على الوضع القائم بين يديه نتيجة

(30) نور الله كسائي، «خواجة نظام الملك الطوسي والمدارس النظامية،» مجلة الثقافة الإسلامية (دمشق)، العدد 6 (1986)، ص 89.

راجع أيضًا في شأن التأثيرات الساسانية في كتاب سياستنامه: أحمد لواساني، «كتاب سير الملوك المعروف «بسياستنامه»» (أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة القديس يوسف، بيروت، 1979)، ص 67.

التطور التاريخي، أي على مملكة سلجوقية تحكمها أسرة مالكة تركية تسلمت زمام الحكم بقوة السيف وبأس السيادة»[31].

كانت إحـــدى أدوات التوحد الفكـــري والثقافي الأساســـية في المجتمع الإسلامي الذي يسوده نطاق الدولة القائمة هي المدارس والجامعات الكثيرة التي أسّســـها نظام الملك في مراكز ولايات الدولة، وعيّن فيها كبار العلماء والفقهاء والمدرّسين من أهل السنّة، ولا سيما من أتباع المذهب الشافعي الذي كان نظام الملك من دعاته، في حين كان السلاطين الســـلاجقة من الأحناف. ونال هؤلاء الأساتذة أفضل التقدير وأعلى الرتب والمراتب المادية والمعنوية»[32].

كمـــا كانت الفترة البويهية فـــي العراق وإيران فترة ازدهار الفكر الشـــيعي الإمامي، شهد العصر السلجوقي قمة نمو الفكر السنّي الذي وجد بدوره في بيئة نظام الملك بعضًا من ألمع فقهائه ورموزه. ومن بين هؤلاء:

- **أبو المعالي الجويني** (ت 478هـ/ 1085م) الذي كان شافعيًا، فاضطر إلى أن يترك نيسابور إلى مكة والمدينة في أثر فتنة قامت بين الشافعية والحنفية في ظل وزارة ســـلف نظام الملك، الوزير عميد الملك الكندري الحنفي الذي اضطهد الشـــافعيين. فلم يكن من نظـــام الملك إلا أن أعاد الاعتبار للشـــافعية واستدعى الإمام الجويني وأسّـــس له المدرسة النظامية في نيسابور، حيث كلفه برئاستها والتدريس فيها، وقد أهدى الجويني أحد كتبه **الرسالة النظامية** إلى نظام الملك.

- **أبو حامد محمـــد بن محمد الغزالي**: (ت 505هـــ/ 1111م)، ولد في طوس (450هـ/ 1058م)، ودرس في نيســـابور على أبـــي المعالي الجويني، ودخل الحياة العامة في خدمة نظام الملك. وفي عـــام 484هـ/ 1091م العام

---

(31) كارل فريدريـــش فون شـــو فنكـــن، «المضمون الخالد لكتـــاب نظام الملك في السياســـة «سياستنامه»،» ترجمة محمد علي حشيشو، فكر وفن، العدد 20 (ألمانيا، يونيو 1972)، ص 29.

(32) خصّ نظام الملك جزءًا من كتابه (سياســـتنامه) لبيان مثالب الشـــيعة والباطنية، كما «أسّس المدارس النظامية لكي يجابـــه بها الجامع الأزهر في القاهـــرة الذي عدّ مركزًا فعّـــالًا وعلميًا وإعلاميًا للمذهب الفاطمي». قارن بذلك: كسائي، « خواجة نظام الملك الطوسي والمدارس النظامية،» ص 91.

الذي رافق فيه ملكشـــاه إلى بغداد، ودرّس الغزالي في نظامية بغداد حيث قدّم دروسًا مركزة في الفقه الشافعي حضرها عدد من فقهاء العاصمة.

كان لمقتـــل نظام الملك على يـــد أحد فدائيي قلعة المـــوت (من الباطنية الإسماعلية) تأثير في الغزالي. فترك بغداد في عام 488هـ/ 1095م وسافر إلى دمشـــق، ثم إلى مكة للقيام بمناســـك الحج، ثم إلى القدس والخليل، فبغداد، ليستقر في طوس مسقط رأسه محاطًا بحلقة من المريدين الذين يتحلقون حول أســـتاذ هو فقيه ومتكلم وصوفي. وفـــي عام 499/ 1105 (زمـــن الوزير فخر الملك) كُلّف بالتدريس في نظامية نيســـابور. وفي العـــام التالي اغتال «باطني» الوزير فخر الملك. وبعد ســـنوات ثلاث انسحب الغزالي من جديد إلى طوس ليتوفّاه الله في عام 505هـ/ 1111م.

تُقدّم أفكار الغزالي وحياته نموذجًا لعلاقـــة غنية ومعقّدة قامت بين الفقيه العالِم والســـلطان الحاكِم. ولا يمكن فصل هذه التجربة في العلاقة عن سياق الأفكار والآراء حيال السلطة والفرق الدينية والمعتقد الإيماني.

الغزالي هو أولًا فقيه قدّم للمذهب الشـــافعي كتابًا في الأصول **المستصفى** وضعه في أواخر حياته، وفيه استعاد المبادئ الأساسية للمدرسة الشافعية في علم الأصول، مشددًا على أولوية القرآن والسنّة والإجماع، وقابلًا بالقياس، ولكن من دون الاستحســـان الذي يقول به الحنفيون ومن دون الاستصلاح الذي يقول به المالكيون. وهو في هذا المجال ينظر إلى الفقه من زاوية نظره كصوفي. فالحالة الصوفية مكمّلة للعبادات وهي التي تعطي للتقوى بُعدها الإيماني والروحي.

الغزالي أيضًا «مُتكلّم» في العقيدة والفكر السنّي، يدين له في هذا المجال بكتب مهمة وأساسية، أهمها **الاقتصاد في الاعتقاد**. وهو يقدّم لعلم الكلام نقدًا من حيث أن هذا العلم لا ينجح عبر طرائقه فـــي الجدل والمنطق في الوصول إلى الحقيقة الدينية[33].

---

(33) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، تقديم عادل العوا، مكتبة التراث العربي؛ 1 (بيروت: دار الأمانة، 1969)، ص 72-75.

والغزالي صوفي أخيرًا، ولكنه يبقى صوفيًا في إطار معطيات الشريعة، فهو ضد مبدأ الحلول بكل أشــكاله، وضد الإباحة التي قد يوصل إليها «حب الله» عندما يفهم أنه إعفاء من ضوابط الشريعة[34].

وفقًا لهذا التوازن بين قطاعات المعرفة الفقهية والكلامية والصوفية، يقدّم الغزالي نقده للإسماعيلية والفلسفة الباطنية التي قد تقسّم الأمة - وفقًا لرأيه - وتؤدي إلى البدع، ليصل إلى اعتبار الوحي النبوي المصدر الأساســي للحقيقة الدينية من أجل التوحيد. ويصبح الدين كما يفهمه الغزالي قبولًا بالقرآن والسنّة في حال من التسليم والتصديق على أساس الفطرة. وكل طرح كلامي وفلسفي لمســائل العقيدة أمام العامة لإدخال هؤلاء في مســائل الخلاف، من شأنه أن يشوّش إيمانهم ويفســده. عدا عن أن المعرفة العقلية تبقى عاجزة عن الوصول إلى الحقيقــة. إن المعرفة بواســطة القلب والذوق هي التي تقــود إلى الإلهام والكشف[35].

عندما يطرح الغزالي مسائل الاختلاف في ممارسة العبادات والمعاملات في مجال الفقه، فإنه يرى أن الاختلافات في الأحكام على مستوى التفصيلات بين شــتى المدارس الفقهية هي ثانوية. لأن الأحكام هــي خطوات أولى على طريق التطهر الداخلي. ويجب أن تستكمل بالأخلاق التي تقتضي قبل كل شيء الســعي إلى مرضاة الله وعبادته. ولذلك فإن كتابه إحياء علوم الدين لم يهدف إلى عزل الفقه، بل إلى تتويجــه، وليبرهن على أن القيــام بالعبادات والالتزام بالقواعد الشكلية ليست شيئًا بحدّ ذاتها إذا لم تقترن بالقيم الروحية التي تعطيها معنى، والتي ترتبط بتقوى الله ومخافته. وهنا أيضًا تتحدد المســؤولية تجاه الله على المستوى الشخصي.

كل هذا التأكيد على اســتدخال الإيمان وطابعه الفــردي من حيث إن الله وحده هــو الحكم في تقويم صوابية الاختيــار، وأن لا أحد من حقه أن يفرض

---

(34) أبو حامد الغزالي (حجة الإسلام)، المنقذ من الضلال والموصل إلى العزة والجلال، حققه وقدّم له جميل صليبا وكامل عيّاد [بيروت: دار الأندلس، 1967]، ص 106-107.

(35) المصدر نفسه، ص 112-113.

على الآخر معايير اختياره، يأتي في سياق سياسي. فهذا التوازن الذي يدعو إليه الغزالي يستلزم في شروطه وحدوده ليس احترام الأشكال الظاهرة والاجتماعية للشريعة فحسب، بل أيضًا احترام السلطات القائمة حفاظًا على وحدة الجماعة[36].

ينبغي إطاعة سلطان الأمر الواقع إلا في المعصية، ومن دون نسيان الواجب في إبداء النصيحة الحسنة والأمر بالمعروف، وهو واجب كل فقيه. وهكذا يحاول الغزالي أن يتجنب، بغية التهدئة وإحلال السلام، أن يثير ذكريات الصراع الذي قسّم الصحابة. فهؤلاء ينبغي ذكر فضائلهم والثناء عليهم جميعًا[37].

في مسألة الخلافة، يرى الغزالي أن ترتيب الخلفاء الراشدين هي مسألة أفضلية زمنية ولا تعني أفضلية في الآخرة: «فالمنقول الثناء على جميعهم، واستنباط حكم الترجيحات في الفضل من دقائق ثنائه عليهم رمي في عماية واقتحام أمر آخر أغنانا الله عنه»[38].

نلاحظ أن أهمية الإمامة تقلّصت في فكر الغزالي. فالإمامة التي هي من أركان العقيدة الشيعية، هي هنا مفهوم وسيط بين أصول الدين وفروعه. وإن الاختلافات التي جزأت المسلمين ينبغي ألا تقود في هذه المسألة إلى تكفير بعضهم بعضًا، طالما أنها لا تمس الأركان الأساسية للدين[39].

على وجه الإجمال، ما كان يهم الغزالي هو أن يجمع الجماعة الإسلامية

---

(36) «إن نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا، ونظام الدنيا لا يحصل إلا بنظام مطاع»، الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص 214.

(37) المصدر نفسه، ص 218-219.

(38) المصدر نفسه، ص 219.

(39) يقول: «والذي ينبغي أن يميل المحصل إليه الاحتراز من التكفير ما وجد إليه سبيلًا، فإن استباحة الدماء والأموال من المصلين إلى القبلة، المصرحين بقول لا إله إلا الله محمد رسول الله، خطأ، والخطأ في ترك ألف كافر في الحياة أهون من الخطأ في سفك محجمة من دم مسلم»، المصدر نفسه، ص 223.

حول مرجعية واحدة للحقيقة: القرآن والسنّة أو الهداية النبوية. وكان يؤمن بتعددية الآراء، ولكنه كان يرى أن التعددية يجب أن تبقى متسامحة حيال بعضها، وحيال اجتماعها السياسي حول «رأي ما يجمع شتات الآراء ويمنع الخلق من المحاربة والقتال ويحملهم على مصالح المعاش والمعاد»[40].

بيد أن الجماعة الإسلامية لم تخرج موحّدة أو متصالحة من خلال تعاليم الغزالي الذي، هو نفسه، لم يعرف السلام، إلا في مرحلة اعتزاله وانسحابه من المسرح. وجاء العديد من تلامذته بعده، يجادلون داخل السنية نفسها التي حاول أستاذهم أن يقدّمها بصيغة توليفية واسعة. فمحمد بن يحيى النيسابوري (ت 571هـ)، وقطب الدين النيسابوري، ساهما في تأسيس مدرسة سجالية في مصر وسورية في ظل الأيوبيين، وهي المدرسة التي ورثتها عائلة السبكي في عهد المماليك[41].

رابعًا: مابعد السلاجقة: الحلي وابن تيمية

مع انقسام السلاجقة وسقوط بغداد في عام 1258م/ 656هـ وقيام السلطنات المختلفة التي مهّدت بصراعاتها الداخلية إلى نجاح الحملات الصليبية الأولى، نلاحظ إسرافًا في السجالات والمناظرات الفقهية والكلامية والحديثية بين الفقهاء والمتكلمين، لا بين الشيعة والسنة فحسب، بل بين المدارس السنية نفسها على مستوى الفقه وأصول العقيدة[42]. ولم تقف هذه السجالات عند حدود العلماء، بل تعدّتها إلى العامة حيث يتم إثارة المريدين والأتباع في صراعات ومواقف تخدم هذا السلطان أو ذاك، أو هذا الوالي.. أو القاضي (..) أو الموظف (...) ومن أمثلة ذلك ما كان من إعدام الفيلسوف السهروردي (587هـ/ 1191م)، صاحب حكمة الإشراق، عندما اتهمه فقهاء

---

(40) المصدر نفسه، ص 216.

(41) Laoust, *Les Shismes*, p. 208.

(42) راجع عرضًا لأهم الأعلام الذين مثلوا هذه المدارس بعد الغزالي في: Laoust, *Les Shismes*, pp. 224-276.

حلب بالزندقة في العهد الأيوبي، وما حصل لابن تيمية (728هـ/ 1328م) عندما وجهت إليه تهمة الوقوع في التشبيه والتجسيم من الشيخ نصر المنبجي[43] الذي كان مقدّمًا في الدولة المملوكية. سجن ابن تيمية مرتين في قلعة دمشق، وسحب منه حق إصدار الفتوى، كما منع من الكتابة في آخر أيامه حتى مات في سجنه.

على مستوى السجال السني - الشيعي، تقدم مناظرات العلاّمة ابن المطهر الحلي (ت 726هـ) في كتابه **منهاج الكرامة في معرفة الإمامة**، ومناظرات الإمام ابن تيمية (ت 728هـ) في ردّه على الأول في **منهاج السنّة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية** مثالًا حادًا لنمطٍ من السجال المندرج في صراعات الدول القائمة آنذاك. فالعلاّمة الحلي كان مقرّبًا من الإيلخان خدابنده (716هـ/ 1316م) أحد ملوك الإيلخانيين في إيران من أسرة جنكيزخان المغولي التي أسست ملكًا واسعًا امتد من المشرق العربي إلى إيران فالصين[44]. وكان «خدابنده» قد أسلم وتشيّع للإمامية وأمر بذكر الإمام علي في الخطبة وجعل من المذهب الإمامي مذهبًا للدولة[45]. وكان العلاّمة الحلي قد قدّم كتابه **منهاج الكرامة** إلى هذا السلطان ليكون كتاب دعوةٍ لنشر الفكر الإمامي بين الناس.

في هذا الوقت كان الصراع على أشدّه بين السلطان الناصر المملوكي والسلطان خدابنده على السيطرة على مكة. وكان الإمام ابن تيمية آنذاك مقرّبًا من السلطان الناصر. ولا شك في أنه في سياق صراع سلطنة المماليك ضد

---

(43) يقول المدافعون عن ابن تيمية إن هذه التهمة لفقت من الشيخ نصر المنبجي «بسبب كتاب ورده من الإمام ابن تيمية ينكر عليه فيه أقوالًا في وحدة الوجود وينسب ذلك إلى الاتحاد الذي هو حقيقة الإلحاد». محمد بهجة البيطار، **حياة شيخ الإسلام ابن تيمية**، ط 2 (دمشق: المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، 1972)، ص 40-41.

(44) لين بول، **الدول الإسلامية**، ج 1، ص 515.

وكان الضباط المماليك قد أوقفوا الزحف المغولي على مصر في عام 658هـ.

(45) Laoust, *Les Shismes*, p. 257.

الامتداد الشيعي جاء وضع ابن تيمية لكتابه منهاج السنّة الذي هو ردّ مباشر على منهاج الكرامة[46].

المتتبع للسجال الذي اختصره الحافظ الذهبي (- 748هـ) في كتاب المنتقى يستوقفه هذا الاستخدام في الصراع الناشب بين فقيهين، أسلحة الحديث وعلم الكلام والتفسير لدفاع كل واحد منهما عن موقفه. فالحلي يدافع عن أولوية الإمام علي وأحقيته، وعصمة الأئمة الإثني عشر وغيبة الإمام، ووجوب اتباع مذهب الإمامية. وهو في ظل الغيبة يقر عمليًا وضمنًا بسلطان الأسرة الإيلخانية، فيتشكل وفقًا لذلك مستويان من الشرعية: المستوى الأول: الشرعية الدينية التي يتم من خلالها انتظار الإمام المعصوم. والمستوى الثاني شرعية الأمر الواقع أو «الشرعية السياسية» حيث يتم الإقرار والاعتراف بسلطان - وفي حالة الحلي - يتم تأييد سلطان متغلّب هو خدابنده.

الحلي - في المستوى الثاني (السياسي) - لا يختلف عن ابن تيمية الذي يُقرّ ويعترف بسلطان متغلّب هو الناصر، أو بخلفاء «الضرورة» أمثال يزيد أو عبد الملك أو المنصور أو غيرهم. يقول ابن تيمية في رده على الحلي الذي يأخذ على أهل السنّة مبايعتهم «أئمة مشتغلين بالملك والمعاصي»: «كلام باطل فإن علماء أهل السنّة المعروفين بالعلم عند أهل السنّة متفقون على أنه لا يقتدى بأحدٍ في معصية الله ولا يتخذ إمامًا في ذلك، وإن أراد أن أهل السنّة يستعينون بهؤلاء الملوك فيما يحتاج إليه في طاعة الله، ويعاونوهم على ما يفعلون من طاعة الله، فيقال له: إن كان اتخاذهم أئمة بهذا الاعتبار محذورًا فالإمامية أدخل منهم في ذلك...»[47].

---

(46) المصدر نفسه، ص 258.

(47) ورد في: البيطار، حياة شيخ الإسلام ابن تيمية، ص 142. ويشير ابن تيمية إلى موقف بعض فقهاء الإمامية من السلاطين البويهيين والإيلخانيين ويراه موقفًا شبيهًا بموقف فقهاء السنّة حيال خلفاء وسلاطين «الضرورة».

وسيترك هذا السجال، على كل حال، مع غيره من السجالات القائمة في سياق الصراع السياسي آثارًا خطرة في مستقبل العلاقة بين الدولة المملوكية وسلطاتها المحلية من ولاةٍ وقضاة من جهة، والشيعة الإمامية من جهة أخرى، في بلاد الشام[48].

خلاصة

والخلاصة، أنه منذ التجربتين الأوليين (البويهية والسلجوقية) وحتى عصر المماليك الذين استضافوا ورثة الخلافة العباسية في القاهرة، ارتسمت الخطوط التأسيسية لدولة سلطانية أضحت نموذجًا لمن سيأتي بعدها.

نقل الاجتهاد الفقهي الذي قدّمه الماوردي تأسيسًا على تجربة إمارة المستولي، مستوى القول بتحول الخلافة إلى ملك - وهو قول الفقهاء السنّة القدامى - إلى مستوى القول باستيعاب الملك - الخلافة المؤسسة السلطانية السياسية[49].

أما الدين، فلم يعد الخليفة الذي سيحتضنه السلاطين السلاجقة ثم السلاطين المماليك بقادر على تمثيله، وهو لم يكن كذلك على كل حال، إبان قوة الخلفاء الأمويين والعباسيين. ذلك أن الإسلام المساواتي والمنفتح انفتاحًا كاملًا على المجتمع عبر القرآن وعبر العملية التعليمية التي هي جزء لا يتجزأ من الدعوة والعبادة، استمر يحمل في صور تمثلاته لدى الناس،

(48) منعت السلطات المملوكية تعليم ونشر عقائد الشيعة علنًا، كما منعت المجاهرة بالمذهب، وينقل صالح بن يحيى أمرًا من السلطان المملوكي في عام 764هـ بمنع المذهب وملاحقة أتباعه في بلاد الشام؛ صالح بن يحيى، أخبار السلف الصالح، ص 195. كما تعرّض بعض فقهاء الإمامية إلى التصفية والإعدام، ومنهم: حسن السكاكيني (744هـ/ 1342م) وعلي الماريداني (755هـ/ 1355م) اللذان قتلا في دمشق. انظر: Laoust, *Les Shismes*, p. 259.

ومن أبرز فقهاء الإمامية الذين قتلوا: محمد بن مكي الجزيني (734-786هـ) المعروف بالشهيد الأول، راجع الفصل الرابع من هذا الكتاب.

(49) قارن بذلك: السيد، «الدين والدولة: إشكالية الوعي التاريخي،» الحوار، ص 41-42.

اجتهادات وتأويلات وتفسيرات تطال في جملة ما تطاله المستوى السياسي، أي سياسة السلطان، وإن تستر هذا الأخير بمؤسسة الخلافة التاريخية. من هنا صعوبة أن يصبح اجتهاد الدولة أو مذهبها هو الإسلام بحد ذاته أو كاملًا. ففي مواجهة المذهب «الرسمي» للدولة، تقوم مذاهب المعارضة في المجتمع، أو تبرز احتمالات قيامها بشكل دوري. وهذه الأخيرة تصدر عن الفقهاء الذين يختصون بالتفسير والحديث والفقه وعلم الكلام، أي بكلمة بعلوم الدين.

هؤلاء، وإن كان كثير منهم قد خدم الدولة السلطانية على غرار ما فعل الماوردي، إلا أنهم كانوا يميلون ويتجهون إلى تجريد الدولة السلطانية من الوازع الديني ووصف وازعها بالوازع «السلطاني» أو «العصباني» على غرار ما كان يرى ابن خلدون[50]، حتى كان وصف المقريزي لرؤية الناس في زمانه يميزون بين حكم الشرع وحكم السياسة؛ وبأن «الشريعة هي ما شرّع الله من الدين وأمر به كالصلاة والصيام والحج وسائر أعمال البر، والسياسة هي القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال»، وصولًا إلى الاعتراف بأمر واقع هو نوع من فصل الدين عن الدولة[51].

إلا أن محنة الفقهاء ظلت تكمن كما هي مخاوف السلاطين أيضًا، في هذا التجاذب الذي يمثله حقل الدين بين الطرفين. فالسلطان يحتاج إلى فقهاء كي «تتقوى العصبية بالدعوة»، كما كان يقول ابن خلدون. ولكن بعضًا من الفقهاء يبقى، مع هذا، مشدودًا إلى المجتمع، وإلى «سلطان القرآن» حتى ولو كان مكرّمًا من «سلطان الدنيا».

أوليست هذه، هي محنة ابن تيمية في علاقته بالسلطان، عندما يحرص هذا الفقيه على التطابق بين الدولة والأمة - والتطابق بين السياسة والشرع، فتتولد على ذلك علاقة صراعية داخلية متجاذبة بين الفقيه الذي يرى الدولة

---

(50) ابن خلدون، المقدمة، ص 211.

(51) راجع توسيعًا لهذه الناحية في: السيد، «الدين والدولة: إشكالية الوعي التاريخي»، ص 45-46.

«ضرورية»، ولكنه يحاول تجاوز سلطانها من خلال جمعه بين تمثيل الجماعة والشريعة، وبين السلطان الذي يرى الفقيه حاجة سياسية، ولكن مع الحذر في أن تتحوّل الحاجة إلى سلطان بديل؟ أوليست هي محنته أيضًا عندما يؤدي الحرص على التطابق إلى نفي التعدد والاختلاف الفكري، فيوصل إلى «التكفير» و«الاتهام»...

سبق لنظام الملك، وزير السلطان السلجوقي - ملكشاه - أن حاول أن يحل هذا الإشكال بين الفقيه والسلطان، بنقل نظريات الماوردي في توزيع مراتب السلطة إلى الحيز العملي والإداري والمؤسساتي وإلى حماية هذا التوزيع عن طريق أيديولوجية التعليم الواحدة، فلم تنجح محاولته في التوحيد، على الرغم من إنجازاتها المؤسسية العظيمة، كما لم تنجح محاولة التوليف التي قام بها الغزالي في حينه، على الرغم من اتساقها ونبل هدفها.

هكذا، تأسيسًا على التجربة البويهية في الدولة التي عاصرها ذكر الماوردي فاستخلص نتائج تحوّلات الأمر الواقع فيها، وتأسيسًا أيضًا على التجربة السلجوقية التي أدّى فيها نظام الملك دورًا رياديًا في التنظيم والإدارة، تشكّل نموذج «الدولة سلطانية» حملت شرعيتها من خلال مهمات «الأمير المستولي»، ولا سيما في مجال تجنيد الجنود وحماية الثغور وحملت انتسابها إلى الشريعة من خلال دور الفقهاء فيها في مجال القضاء والتعليم. وتقلّص أمر الاستخدام الرمزي للخلافة والإمامة، وكان أن حلّت مكان شرعية الخلافة التي كان يحتاجها السلطان لانتزاع العهد والتفويض، شرعية الأمر الواقع في المهمات السلطانية في المجتمع الإسلامي[52] وشرعية

(52) أوصل هذا الواقع بعض الفقهاء إلى الحديث عن «طريق ثالث تنعقد به البيعة القهرية»، فيقول بدر الدين ابن جماعة (639-733هـ) معبرًا عن واقع الحال في السلطنة المملوكية «وأما الطريق الثالث الذي تنعقد به البيعة القهرية، فهو قهر صاحب الشوكة، فإن خلا الوقت عن إمام فتصدى لها من هو ليس من أهلها، وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف، انعقدت بيعته ولزمت طاعته لينتظم شمل المسلمين وتجمع كلمتهم ولا يقدح في ذلك كونه جاهلًا أو فاسقًا في الأصلح. وإذا انعقدت الإمامة بالشوكة والغلبة لواحد، ثم قام آخر فقهر الأخر بشوكته وجنوده انعزل الأول وصار الثاني إمامًا لما قدّمناه من مصلحة المسلمين وجمع كلمتهم» بدر الدين بن جماعة، =

الهيئات الدينية التي تضفي على السلطنة الطابع الديني الذي تحتاجه.

قطعت هذه العملية التاريخية أشواطًا ومراحل، حتى اكتملت وتبلورت في تجربتين سلطانيتين متأخرتين: التجربة العثمانية والتجربة الصفوية، فكلتاهما تستمد من التجربتين البويهية والسلجوقية في بناء الدولة، عناصر التاريخ من الوجهة الأيديولوجية، وعناصر التشكل الإداري - السياسي من الوجهة المؤسساتية وإن اختلف العنوان المذهبي بالنسبة إلى كلٍ منهما.

= تقرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، تحقيق هانز كوفلر، مجلة إسلاميكا (الألمانية)، المجلد الرابع (1932)، ص 357.

الفصل الثاني

في نشأة الدولتين
العثمانية والصفوية وصراعهما

أولًا: لمحة تاريخية

كان العثمانيـــون من بيـــن تلك القبائـــل التركية التي حملت لـــواء مقاتلة البيزنطيين في بلاد الأناضول، في ظل اســتمرارية إمارة ســلاجقة الروم[1] في آســية الصغرى، وفي ســياق تشــكل «إمارات الغزو» فيها من جماعات طرق الصوفيــة «والفتوة» التي اختــارت الإقامة في مناطق الثغــور البيزنطية، بداعي الجهاد والغزو.

ثمة روايتان في شأن تأسيس السلطنة العثمانية، يتداولهما مؤرخو المرحلة العثمانيــة، وكلتاهما ترمز إلى دلالة ذات معنى في طبيعة نشــأة الدولة ودورها التاريخي.

الرواية الأولى: تجعل من أرطغرل، شــيخ قبيلة قايي، ومـــن ابنه عثمان، يعملان في خدمة علاء الدين الثاني السلجوقي، ســلطان قونية الذي أقطعهما أرضًا عند سكود قبالة البيزنطيين وترك لهما حرية التوسع على حساب هؤلاء. فلما مات علاء الدين السلجوقي استولى على الإمارة عثمان، فكانت إمارة هذا الأخير استمرارًا لإمارة سلاجقة الروم.

(1) في أثر وفاة ملكشــاه (485هـ/ 1092م)، دبّ الخلاف بين ورثته، فانقســمت السلطنة ذات الأصل الواحد المتمركز في خراسان، إلى فروع: سلاجقة كرمان والعراق وسورية والأناضول. وانقرض بعض هذه الفروع في العراق وخراســان وكرمان وحلّ محلهم الخوارزميون.. وقامت مقام الســلاجقة في أذربيجان وفارس والجزيرة وديار بكر دول أسّســها الأتابكة قوّاد الســلاجقة الأولين. أما سلاجقة الأناضول فهم سلاجقة الروم ويدعون أيضًا سلاجقة قونية، مؤسس هذه الأسرة هو سليمان الأول الذي توفي في عام 470هـ/ 1077م، وجاء من بعده ســبعة عشر سلطانًا حكموا في قونية أحيانًا وفي سيواس أحيانًا أخرى، وقد خلفتهم الإمارات التركمانية (ملوك الطوائف) ثم العثمانيون.

ستانلي لين بول، الدول الإســلامية، ترجمة محمد صبحي فرزات، 2 ج (دمشق: مطبعة الملامح، 1974)، ص 313-314.

والرواية الثانية: تجعل من عثمان أحد أمراء الأتراك. وقد صاهر شيخًا من مشايخ طرق الصوفية المرابطة في تلك الثغور. فسلّمه هذا الشيخ - اده بالي - وفقًا لتفسيره لحلم قصّه عليه عثمان[2]، «منطقة الجهاد والسيف بوصفه غازيًا» (أي مجاهدًا في سبيل الله). وكان السلاطين العثمانيون في استنبول في ما بعد يُقلدون سيف عثمان من إمام جامع أبي أيوب على القرن الذهبي[3].

ما لبث أن أصبحت إمارة عثمان مركز استقطاب للمجاهدين والغزاة في آسية الصغرى و«جماعات الصناع والتجار المنظمة على غرار طرق الصوفية» حيث خدمت هذه الجماعات المحاربين باستثمار غنائمهم.

مهما يكن من أمر الدقة التاريخية في الروايتين، فإن دلالتهما الرمزية ذات معنى تاريخي يشير إلى السياق والوظيفة وطبيعة النشأة والتأسيس ووجهة الاستمرارية.

فالسياق التاريخي هو سياق الامتداد السلطاني السلجوقي في أسرة بني عثمان؛ وطبيعة النشأة في «منطقة الجهاد» والغزو وعلى قاعدة تلك العلاقة الثنائية بين الأمير المجاهد والشيخ المبايع، تشير بوضوح إلى دور وظيفي للعلاقة بين السياسة والدين، بين الغزو بما هو عملية استراتيجية اقتصادية وعسكرية، والجهاد بما هو عملية دينية وإيمانية. وكل هذا تحمله عصبية تركية قوية تفيد من بنيتها القبلية، الرعوية والعسكرية المتماسكة.

في حوالى عام 1290م، ومع «الغازي عثمان» بدأ الأتراك العثمانيون أولى فتوحاتهم على حساب البيزنطيين. وتابع السلطان أورخان (ت 1359م) تحت راية «الجهاد» فتوحات والده، فاحتل بروسه (في عام 1326م) ونيقيه في عام 1330م وأصبح السلطان المسلم أول مرة طرفًا أساسيًا في الشؤون البلقانية.

(2) كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي (بيروت: دار العلم للملايين، 1948؛ ط 8، 1979)، ص 408.

(3) المصدر نفسه، ص 409.

ولا يذكر أورخان إلا ويذكر أنه أرسى نواة التنظيم الأولى للدولة. ومع نهاية السلطان مراد (1389م) كان العثمانيون قد ثبتوا أقدامهم في كل أطراف بحر مرمرة. وتابع بايزيد (1403م) التوسّع فسيطر على معظم أنحاء الأناضول وازداد نفوذه في البلقان حتى أنه استطاع أن يحصل من الإمبراطور (Basileus) للمسلمين في القسطنطينية على جامع ومحكمة وقاض.

من جانب آخر في الشرق الإيراني، وفي عام 735هـ/ 1334م، (أواخر عهد السلطان الناصر)، مات الشيخ صفي الدين الذي كان قد أسس في أردبيل من مقاطعة أذربيجان طريقة صوفية في ظل السلطة الإيلخانية. وكان أتباعه يلبسون قلانس حمراء، فسموا «القزل باش» «ذوو الرؤوس الحمر»، ثم ما لبث هؤلاء أن انضووا تحت زعامة الشيخ جنيد (898هـ/ 1488م) ثم الشيخ حيدر الصوفي (898هـ/ 1488م) وأخذوا بتنظيم الطريقة الأخوية تنظيمًا عسكريًا للدفاع أولًا، ثم استعدادًا للاستيلاء على السلطة[4].

في حوالى عام 766هـ/ 1365م قام تيمورلنك التتري؛ متذرعًا بالشرعية المغولية من جهة زوجته، بهجوم من سمرقند، فاحتل في عام 782هـ/ 1380م خراسان، وفي الأعوام التالية (1386-1378م) فارس، والعراق الشرقي وأذربيجان. وأضحت القوتان الأساسيتان في الشرق الإسلامي مهددتين: السلطنة المملوكية المنهكة بأوضاعها الداخلية المفككة، والسلطنة العثمانية الحديثة العهد.

في عام 795هـ/ 1392م، جدّد تيمورلنك حملته، ولكن هذه المرّة باتجاه الهند وروسيا. إلا أنه في عام 803هـ/ 1400م وبعد أن كان قد اجتاح جورجيا، وجّه أنظاره نحو آسية الصغرى وسورية: فاحتل سيواس وملاطية،

(4) وتشكل «القزل باش» من مجموعة من القبائل التركمانية المقاتلة التي والت البيت الصفوي على أساس الانتماء إلى الطريقة الصوفية التي وضعها الشيخ صفي الدين فعرفت باسمه، وعلى أساس الانتماء إلى مذهب الإمامية كما سيتوضح ذلك في عهد إسماعيل، راجع: بديع محمد جمعة، الشاه عباس الكبير (بيروت: دار النهضة العربية، 1980)، ص 9.

ثم دخل سورية فاحتل حلب وحماه وحمص وبعلبك ودمشق، حيث طالب فقهاء هذه المدينة الأخيرة بفتوى تجيز فتوحاته. ثم عاد إلى بغداد فهدم وحرق وقتل، وانعطف على العثمانيين فكان انتصاره الكاسح في أنقرة ثم احتلاله بروسه وأزمير (Smyrne) وبعدها عاد إلى سمرقند حيث مات في عام 807هـ/ 1405م.

لم يستطع خلفاؤه «التيموريون» في تأسيس دولة لا في الأطراف التي فتحت ولا في قلب إيران، حيث سيمهد فشلهم لنجاح المشروع الصفوي، كما سنرى.

أما من جهة العثمانيين، فلم تمض إحدى عشرة سنة على هزيمة أنقرة حتى استطاع السلطان محمد الأول أن يعيد إلى الدولة وحدتها. ثم جاءت انتصارات السلطان مراد الثاني (1421-1451م) على ملك هنغاريا تعطي السلطنة المتجددة قوةً في التعامل مع القوى السياسية في الشرق الإسلامي والتي تتمثل بشكل أساسي بالإمارات التركامية في الأناضول، والتيموريين في إيران، والمماليك في مصر. ثم جاء العمل الكبير الذي قام به السلطان محمد (1451-1481م) في فتح القسطنطينية بعد حصارٍ دام شهرين، يفتح للعثمانيين مجال التقدّم السريع في البلقان وأوروبا الشرقية، وكان سقوط القسطنطينية - الذي كان هدفًا إسلاميًا منذ الفتوحات الأولى - يعني بالنسبة إلى الشرق الإسلامي عامّة حدثًا ذا وقع كبير في النفوس. ففي القاهرة المملوكية قامت احتفالات كبرى بمناسبة الحدث، ووصلت إليها بعثة عثمانية في تشرين الأول/ أكتوبر (1453م). ولكن وقع الحدث كان يعني، إضافة إلى ذلك، تنبيهًا للمماليك لقوة جيرانهم الذين تجاوزوهم من حيث الإمكانات ومدى التمثيل للإسلام والمسلمين. وكان لا بد للمنافسة التي سبقت هذا الحدث والتي انحصرت في عهد قايتباي (1468-1495م) وبايزيد الثاني (1481-1512م) في أمور التدخل المتبادل في شؤون إمارتهما وولاياتهما في شمال سورية، من أن تتحول إلى صراع مصيري. خصوصًا بعد أن برزت قوة ثالثة في إيران تطمح في التوسّع شرقًا، هي قوة الشاه إسماعيل الصفوي.

مع دخول الشاه إسماعيل (930هـ/ 1524م) المسرح السياسي في إيران اتجه الوضع نحو مزيد من التعقيد والخطورة في العلاقات بين الدول الثلاث في العالم الإسلامي (المماليك والعثمانيون والصفويون). إذ حاول الشاه إسماعيل أن ينشئ - على غرار ما فعل تيمورلنك، ولكن باسم الشيعية - مملكة إسلامية واسعة. وإذ قدّم نفسه واحدًا من سـلالة الإمام موسى الكاظم - الإمام السابع للإثني عشـرية - كان يطمح أن يوحّد حول شخصه الفرس والأتراك والمغول والعرب. وهذه مهمةٌ كان الخليفة العباسـي - وهو الآن بلا سلطةٍ حقيقية وبلا نفوذ يذكر - قد فشل فيها. ثم إن الإمامية الإثني عشرية، وفقًا للصيغة السجالية التي قدّمتها مدرسـة الحلي في مواجهة السـنية، كانت مؤهلة لجمع كل الذين اكتُسبوا للتّشيّع بشتى صوره، والذين تجمعهم صورة تقديس مشتركة لآل البيت ومعاناة الاضطهاد والملاحقة عبر عصور مختلفة.

وهكذا ففي عام (907هـ/ 1501م)، شـاعت أخبار في دمشق أن الشاه إسـماعيل، وبعد أن اسـتولى على «بلاد تيمور» وقضى على دولة التيموريين في إيـران، يتهيأ لاجتياح سـورية. وبالفعل، في عـام 908هـ/ 1502م كان الشاه إسماعيل قد أصبح سيّد شـروان وأذربيجان والعراق وفارس. وفي عام 913هـ/ 1507م احتل الشـاه إسماعيل ديار بكر وقسـمًا من كردستان. وفي العام التالي دخل الشـاه بغداد وبنى قبةً على ضريح الإمام موسـى الكاظم، وهدم ضريح أبي حنيفة وقتل بعضًا من علماء المدينة وسكانها.

1- رد الفعل العثماني

كانت الدعوة الشـيعية قد بدأت بالانتشـار بين القبائل التركمانية في آسية الصغرى وفـي مناطق الحدود فـي طوروس التـي كان يتنازعهـا العثمانيون والمماليك. فكان لا بد للسـلطان العثماني (بايزيد الثانـي) من أن يتحرك في مواجهة هذا التوسـع. فجرّد حملة على المورة وأبعد إليها قسمًا من شيعة آسية الصغرى. وفي عام 917هـ/ 1511م واجه بايزيد ثورة شيعية في الأناضول حيث اجتاح الثوّار كوتاهية وتوجّهوا لاحتلال بروصة (بورصة). غير أن القوة العثمانية

تمكنت من ضرب الثورة وقتل زعيمها الشـاه «قولي». وتوفـي بايزيد بعدها بعام (918هـ/ 1512م).

تابع خلفه السـلطان سـليم الأول (927هـ/ 1520م) عمليـة التصدّي للشاه إسـماعيل، حتى تمكّن من إحراز انتصاره الكاسح على الشاه في معركة تشـالديران، حيث احتل السـلطان تبريز عاصمة الشـاه، واسـتعاد كردستان وديار بكر.

لم يعد أمام السـلطان سـليم، وقد انتصر على القوة الصفوية، إلا العودة للالتفاف على سـورية «المملوكيـة»، حيث كان السـلطان المملوكي قانصوه الغوري قد وقف موقف المتفـرّج من الصراع العثماني - الصفوي، إن لم يكن موقف المهادن للشاه. وفي 24 نيسـان/ أبريل 1516 كان قانصوه الغوري قد توجّه على رأس جيشـه وبرفقة الخليفة المتوكل والقضاة الأربعة، نحو شمال سـورية لملاقاة السـلطان سـليم. وكانت النتيجة، كما هو معروف، مقتله في معركة مرج دابق شـمال حلب، ثم احتلال السلطان سـليم المدينة. وفي 22 أيلول/ سـبتمبر 1516 وصل السلطان إلى مدينة دمشق فاستقبله وفد من أعيان المدينة لتسـليمه إياها. وفي دمشـق، بنى السلطان سليم مسـجدًا على ضريح الشـيخ ابن عربي وعيّن قاضيًا شـافعيًا على المدينة وأبقى عليها واليًا مملوكيًا سبق أن انحاز إليه هو جان بُردي الغزالي.

أما فتح مصر، فكان أكثر دمويةً. إذ عزم طومان باي، خليفة قانصوه الغوري على متابعة الحرب ضد السـلطان العثماني؛ غير أن القوات العثمانية أحرزت انتصارها فـي الريدانية، قرب القاهرة، واحتلت المدينة وانسـحب طومان باي لينظم المقاومة من جديد في شـوارع القاهرة. غير أن المقاومة فشلت، وقبض عليه في الجيزة وأعدم في 12 نيسان/ أبريل 1517.

2- رواية تنازل الخليفة العبّاسي

كان السلطان سليم قد أسر آخر الخلفاء العباسيين المتوكل في معركة مرج دابق، فأعاده إلى القاهرة وبقي فيها حتى وفاته في عام 1543.

هنا يُثير التأريخ العثماني المتأخر خبرًا مفاده أن الخليفة العباسي المتوكل تنازل عن الخلافة للسلطان سليم. والواقع أن هذه الرواية لا تصمد أمام النقد التاريخي، فهي من جهة لم تُذكر في الكتابات التاريخية المعاصرة للفتح العثماني لمصر[5]، وهي من جهة أخرى وضعت وبدأت بالشيوع في أواخر القرن الثامن عشر، أي في فترة ضعف الدولة العثمانية وحاجة هذه الأخيرة إلى إثبات وجودها وتمثيلها للمسلمين من خلال مؤسسة الخلافة. وهذا الأمر سيتأكد أكثر فأكثر في أواخر القرن التاسع عشر، في عهد السلطان عبد الحميد الثاني.

أما في عهد السلطان سليم وخلفائه في القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين، فلم يكن ثمة حاجة إلى هذا «التنازل». فمنذ سقوط بغداد، واستحضار بيبرس معه إلى القاهرة أحد رموز الخلافة العباسية بعد معركة عين جالوت لم يعد لمؤسسة الخلافة أي دور يذكر مع وجود سلطنة قوية. فهذه الأخيرة استعاضت عن مؤسسة الخلافة بدور الفقهاء والسلاطين العثمانيين الأقوياء الذين قاموا ونجحوا بالفتوحات الكبرى باسم الإسلام. وهؤلاء لم يجدوا حرجًا، وعلى الرغم من عدم تحدّرهم من أصل قرشي - (وهو شرط ارتآه جمهور الفقهاء للإمامة) - في التلقب بألقاب الخليفة[6].

في حالة السلطان سليم، فإن هذا الأخير بعد انتصاره على الشاه إسماعيل والمماليك معًا، أصبح بلا منازع، السيد الأقوى في العالم الإسلامي السنّي، إن لم يكن الوريث «الشرعي» لخلافة الأمر الواقع. وكانت ألقابه وأبرزها «حامي الحرمين» تشير إلى دور ديني في السياسة استكمل مع الفتح العثماني لبلاد العرب، الدور الذي قامت به السلطنة «كإمارة جهاد» في آسية الصغرى وأوروبا الشرقية، وتكامل مع الطابع الصوفي الذي اصطبغ به اجتماعها منذ مرحلة

---

(5) راجع نقدًا تأريخيًا لهذه الرواية في: أسد رستم، «السلطان سليم والخلافة،» في: آراء وأبحاث (بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، 1976)، ص 17-16.

(6) قارن بذلك، عبد العزيز الشناوي، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها، ج 1 (القاهرة: جامعة القاهرة، 1980)، ص 344.

التأسيس، والذي توّجه السلطان في المسجد الذي بناه على ضريح ابن عربي في دمشق. وكل هذا، سيتبلور في قيام «مؤسسة دينية» ستأخذ بدورها طابعًا تنظيميًا سلطويًا إلى جانب الهيئة القائمة الحاكمة والمعروفة بأهل السيف، كما سنرى بدءًا من عهد السلطان سليمان «القانوني».

أما وقد أصبح العثمانيون أسيادًا لسورية ومصر ومعترفًا بهم في البلاد العربية التي سادوها «كحماةٍ للأماكن المقدّسة»، وشهدوا اسمهم يذكره شريف مكة في خطبة الجمعة، فقد تابعوا توسيع وتثبيت فتوحاتهم في المتوسط والبلقان. فمن خلال الأخوين عروج وبربروسا، ظهر العثمانيون في شمال أفريقيا، إذ احتل عروج الجزائر ثم تلمسان وتونس. وبينما كان السلطان سليم يستعد لغزو رودس توفي في 20 أيلول/ سبتمبر 1520م.

تابع السلطان سليمان (المعروف بالقانوني) خطوات الفتح والتنظيم. فاستولى على بلغراد في عام 1521م، ورودس في عام 1522، وهزم المجريين في عام 1526، وحاصر فيينا في أيلول/ سبتمبر - تشرين الأول/ أكتوبر 1529. ومن جهة شمال أفريقيا، تصدّى خير الدين للأسبان ومنعهم من احتلال الجزائر، وسعى للوصول إلى تونس.

وبذلك أصبحت السلطنة العثمانية إحدى أكبر الكيانات السياسية في الإسلام، والأقوى من بين كل الدول التي توزّعت العالم الإسلامي آنذاك.

3 - ماذا عن الصفويين؟

كان الشاه إسماعيل قد استطاع توحيد البلاد الإيرانية مستفيدًا من حالة الاضطراب والفراغ التي عاشتها البلاد في حقبتين متتاليتين: الحقبة الإيلخانية (المغول)، والحقبة التيمورية حيث تصارعت القبائل التركمانية في ما بينها صراعًا جزّأ البلاد إلى مقاطعات وإمارات. وكان هذا الواقع يشجع دعوات التصوف والزهد[7]. وكانت الطريقة الصفوية التي أسّسها صفي الدين قد

---

(7) قارن بذلك: جمعة، الشاه عباس الكبير، ص 10.

التحمت مع دعوة التشـــيع، وأصبح لها دعاة وأتباع ينشـــرونها في أنحاء البلاد حتى وصلـــت الدعوة إلى مناطـــق الأناضول داخل النفـــوذ العثماني. فلما قام إســـماعيل بحركته السياسية العســـكرية، استطاع أن يخضع لســـلطانه في فترة وجيزة «أذربيجان وفارس وكرمان وخوزستان ومأزندران واستراباد ولاهيجان وكل أنحاء جيلان وكذلك مدينة يزد». ثم مدّ سلطان دولته إلى بغداد والأماكن المقدّسة في العراق.

فلما احتل السلطان ســـليم «تبريز» العاصمة الصفوية، انسحب إسماعيل، ولكن لم يدم بقاء القوات العثمانية فيها غير ســـتة أيام. إذ انســـحب العثمانيون معطين الأولوية الاســـتراتيجية في المواجهة للجبهة الأوروبية الغربية وللجبهة الجنوبيـــة في ســـورية ومصـــر. وقد يكـــون لهذا الالتفـــاف العثماني أســـبابه الاســـتراتيجية والدينية. إذ عبر الســـيطرة علـــى الجانب العربي - الإســـلامي (الســـنّي) يمكن تكوين جبهة محصنة يتم من خلالها إيقاف التوسع الصفوي، وإبراز الدور الديني للقوة العثمانية الحامية للعالم الإســـلامي، كما لاحظنا في سلوك السلطان سليم وتدابيره.

مهما يكن الأمر، فإن انسحاب العثمانيين السريع من تبريز، كان يعني أيضًا أن الخطر الصفوي لم يُقض عليه. إذ عاد الشـــاه إسماعيل إلى العاصمة، ولكنه ما لبـــث أن توفي وله من العمـــر ثمانية وثلاثون عامًـــا (ت 930هـ/ 4251م) ليتسلّم الملك ابنه طهماســـب (1524-1576م). وتابع الشاه الجديد خطوات بناء الدولة عســـكريًا وإداريًا ودينيًا. ولم يكن الصـــراع الصفوي - العثماني قد انتهى بانســـحاب العثمانيين من تبريز. فبغداد كانت لا تـــزال بأيدي الصفويين وهي عاصمة الخلافة العباسية، وفيها قبر أبي حنيفة، مؤسس المذهب الرسمي للدولة العثمانية.

لا شك في أن الصراع العثماني - الصفوي لم يكن دينيًا - مذهبيًا صرفًا. فثمة دولتان تقدّمان نفسيهما دولتين إســـلاميتين، تتصارعان على السيطرة على

العالم الإسلامي انطلاقًا من دوافع استراتيجية وسياسية ونظام مصالح[8]. لكن التأكيد المذهبي على انتماء كل دولة كان يعطي لأهلها ولقواها دفعًا أيديولوجيًا وعقائديًا في الصراع، ويقدّم لكلٍ منهما أسلحة في استخدام الفرق الإسلامية وذاكرة هذه الأخيرة في تبرير المعارك والحشد لها.

هكذا عاد الصراع فتجدّد في عام 1534م بناءً على مبادرة من السلطان سليمان «القانوني» استهدفت الاستيلاء على تبريز وبغداد. ووفقًا لهذه الخطة احتل الصدر الأعظم العثماني (إبراهيم باشا) تبريز في تموز/ يوليو من العام نفسه ليدخلها السلطان مرتين في ما بعد. ومن تبريز زحف الجيش العثماني على بغداد حيث لم يجد مقاومة تُذكر. ودخل السلطان سليمان بغداد في 30 تشرين الثاني/ نوفمبر 1534م بموكب مهيب. ولم يتأخر في استخدام رمزية عاصمة الخلافة العبّاسية في السياسة، فأعاد بناء مقام أبي حنيفة مع جامعه ومدرسته، وبنى قبة الشيخ عبد القادر الجيلاني. كما أنه بادر إلى انتزاع ورقة احترام مقامات أئمة أهل البيت من أيدي الصفويين فزار الأماكن الشيعية المقدّسة في بغداد والنجف والكوفة وكربلاء مشيرًا إلى موقف توحيدي واستيعابي ميّزه من سلفه السلطان سليم.

في هذا الوقت كان الشاه طهماسب ينجح في احتواء قسم من هجمات الجيش العثماني. أما سليمان فقد عاد من بغداد إلى تبريز من دون التمكّن من خوض معارك حاسمة مع القوات الصفوية فعاد إلى اسطنبول في 17 كانون الثاني/ يناير 1536.

جدّد سليمان حملته في عام 1548م. ولكن هذه الحملة لم تُسفر عن أي نتيجة، بل يمكن القول إنها فشلت وانكفأ سليمان إلى ديار بكر حيث أمضى الشتاء في حلب ليعود إلى اسطنبول في كانون الثاني/ يناير 1549م. بينما كانت قوات الصفويين في هذا الوقت تجوب مناطق الحدود في الأناضول الشرقي.

ثم قامت حملة عثمانية ثالثة في عام 1553م، تميزت ببعض الانتصارات

(8) انظر نهاية الفصل الحالي.

وأدّت في عام 1555م إلى عقد معاهدة بين الطرفين، قضت بإنهاء حالة الحرب بينهما (معاهدة أماسية). لكن الحرب تجدّدت في عام 1568 في عهد سليم الثاني لتفتح على مرحلة سلم موقتة كان من أسبابها صعوبات مرّ بها السلطان العثماني في اليمن. إذ طرد الزيديون فيها الحاميات العثمانية مما اضطر إلى تجديد الحملة عليها بين عامي 1568 و1570.

في عهد مراد الثالث (1574-1595م) انفجرت الحرب من جديد غداة تسلُّم الشاه إسماعيل الثاني الحكم (1576-1585م). إذ استغل السلطان ضعف الشاه فبادر إلى تنظيم حملات متتالية بقيادة وزرائه: لالا باشا وسنان باشا وعثمان باشا. وتركّزت هذه الحملات على جورجيا وتبريز ونجحت في فرض معاهدة على الصفويين وقعت في أول عهد الشاه عباس الأول (المعروف بالكبير)، (في 12 آذار/ مارس 1590). ونصّت هذه المعاهدة على أن جورجيا وشروان وكاراباغ (Qara-Bagh) وتبريز ولورستان (Luristan) هي مناطق للعثمانيين. كما التزم الصفويون بموجبها بعدم التشهير بالخلفاء الثلاثة الأول، وهو تقليد كان قد جرى عليه الصفويون منذ عهد الشاه إسماعيل الأول.

غير أن هذه المعاهدة التي قبِلها الشاه عباس في السنوات الأولى من حكمه على مضض، كانت بالنسبة إلى رجل قوي ويطمح في استكمال بناء الدولة وتقويتها أمرًا مذلًا لا يطاق. وهو إذ تعايش سلميًا مع العثمانيين فترة من الزمن - في عهد السلطان محمد الثالث (1593-1603) - فإنما فعل ذلك لأنه كان منشغلًا في حروبه في الشرق، ضد الأوزبك، والقبائل التركمانية المتمرّدة، ولأنه كان يريد كسب الوقت لإعادة بناء جيشه وتنظيم دولته.

لذلك، في عام 1603 باشر الشاه عباس بقتال العثمانيين من دون إعلانٍ للحرب مستفيدًا من صعوبات داخلية مرّت بها الدولة العثمانية، ومن عجز السلاطين الذين كانوا يتعرّضون لمؤامرات انقلابية من حولهم.

في 9 أيلول/ سبتمبر 1605 أحرز الشاه عباس انتصارًا كاسحًا على السلطان أحمد الأول (1603-1617م) في سالماس (Salmas) في أذربيجان،

وفي عام 1618 عقد مع العثمانيين معاهدة أعيدت بموجبها كما كانت عليه في عهد السلطان سـليم. في حين أن بغداد والأماكن الشيعية المقدّسة في العراق بقيت بيد العثمانيين.

مرّت الأسـرة العثمانية الحاكمـة باضطرابات أرهقت السـلطنة وهدّدت وحدتها: انقلاب على السلطان عثمان أدى إلى مقتله، تعيين مصطفى الأول ثم الانقلاب عليه (1623م)، ثم تعيين مراد الرابع الذي واجه منذ البداية تحركات الأمراء المحليين في لبنان وسورية، وكان من أهمها وأخطرها حركة الأمير فخر الدين المعني الذي تحالف مع المدن الإيطالية للتوسع في إمارته وتقوية موقعه.

في هذه الأثناء أمسـك الشـاه عباس بزمام المبادرة مـن جديد. ففي عام 1623 انتـزع بغداد من العثمانييـن، واجتاح الموصل وديـار بكر. وفي بغداد ارتكب أعمالاً دموية حيال السـكّان السـنّة وهدم من جديد مقـام أبي حنيفة ومقامات أخرى. وبذلت محاولتان عثمانيتان لاسـتعادة بغداد في عام 1626 وفي عام 1630 ولكنهما فشلتا.

غير أن ثمة عوامـل جديدة ما لبثت أن عدّلت الموقف. فقد توفي الشـاه عبّاس، وتسـلّم السـلطة الشـاه صافي (1628-1642م) فواجه هذا الأخير اضطرابات قامت في خراسان. وكان السلطان العثماني مراد الرابع قد نجح في تثبيت الأمن في بلاد الشـام بعد قضائه على حركة فخر الدين المعني، فوضع أمامه هدفًا محددًا هو محاربة الصفويين من خلال محاربة الشـيعة. ومن أجل هذا الهدف اسـتحصل على فتوى من شيخ الإسلام نوح أفندي بن أحمد زاده، تجيز قتال الشيعة باعتبارهم «روافض». وتقول هذه الفتوى «إن هؤلاء الروافض هم عصاة وفساق مرتكبو كبائر»[9].

ووفقًا لخطته جهّز السلطان مراد الرابع في عام 1635 حملةً استولى فيها على مدينتي تبريز وأريوان (Eriwan). غير أن الصفويين اسـتطاعوا أن يستعيدوا

---

(9) وردت الفتوى في: Henri Laoust, *Les Shismes dans l'Islam: Introduction à une étude de la religion musulmane* (Paris: Payot, 1977), p. 295.

ما خســـروه. وفي عام 1638 جهّز مراد الرابع حملـــة ثانية نجحت في احتلال بغداد، وأدّت إلى عقد معاهدة اعتبرت فيها بغداد مدينةً عثمانية و«أريوان» مدينة صفوية.

الملاحـــظ أن الوضع في العلاقات بين الدولتين اتجـــه، بعد هذا التاريخ، إلى حالة من الســـلم أو الاســـتكانة. ولم يكن ســـبب هذا النزوع إلى الســـلم الإرادات العثمانيـــة أو الصفوية الســـاعية إليه، وإنما العجـــز والضعف اللذان كانت تســـير نحوهما الدولتان. فبعد مراد الرابع بـــدأ التقهقر في أوضاع الدولة العثمانية وانشـــغلت هذه الأخيرة في سلســـلة من المشـــكلات البلقانية. وبدا الشـــاهات الصفويون اللاحقون عاجزين عن الاســـتمرار في حرب اســـتنزافية مع العثمانيين. فالشـــاه عباس الثاني (1642-1666) الذي انشغل في معالجة اضطرابات داخلية في إيران، أقام علاقات سلمية معهم. وكذلك فعل ابنه الشاه صافي الثاني (1666-1694م). ومع الشاه السلطان حسين (1694-1722) استمرت حال الســـلم بين الدولتين، ولكن الحوادث ستمر في عهده بانعطاف جديد، فالشاه حسين أعطى للفقهاء الشيعة دورًا نافذًا لم يعطهم إياه أسلافه إلى تلك الدرجة الكبيرة، وأكّد أكثر من غيره وحدانية المذهب الشيعي للدولة.

من خلال هذه السياســـة بدأت صعوبات جديدة بالبروز. وأتت هذه المرة من جهة إقليم قندهار (Qandahar)، هذا الإقليم الذي كانت تتنازعه الهند وإيران. وكانت تقطنه قبائل أفغانية بقيت، على الرغم من التحولات المذهبية في إيران، ســـنّية المذهب. وكان أحد زعماء هـــذه القبائل الميـــر (Mir Wais) على اتصال بسلطان دلهي لاتخاذ مواقف معارضة «للهيمنة الفارسية». ويّذكر أن هذا الزعيم قام بالحج في أحد الأعوام فعاد ومعه فتاوى توجب محاربة الشـــيعة. واستطاع هذا الزعيم أن يحتفظ بإقليم قندهار مستقلًا عن الحكم الصفوي حتى مماته في عام 1715م. ثم جـــاء بعده ابنه محمود الذي انتقل فـــي صراعه مع الصفويين إلى مرحلة الهجوم. ففي عام 1722 أنزل بالصفويين هزيمة كبيرة في ضواحي أصفهان وحاصر المدينة التي ضربها الجوع حتى أجبر الشـــاه السلطان حسين أن يتنازل عن العرش لمصلحة محمـــود في عام (1135هـ/ 1722م). في هذا

الوقت كان ابن الشاه حسين، طهماسب الثاني الذي نجح في الهروب مع مئات من الفرسـان، يجهد في أن يعيد تجميع أنصاره في قزوين وتفليس ومازاندران بدعم من فتح علي خان - زعيم القاجار - ونادر خان (نادرشـاه مستقبلًا)، من قبيلة الأفشار.

عاد العثمانيون فتحرّكوا في هذه الأحوال الجديدة. فاحتل السلطان أحمد الثالث جورجيـا وأريوان وشـروان وأذربيجان، وجعل منهـا ولايات عثمانية جديدة. وأنقذ الوضع هـذه المرة نادر خان الذي عيّنه طهماسـب الثاني قائدًا للقوات الصفوية فتمكن من محاربة القبائل الأفغانية من جهة والقوات العثمانية من جهة ثانية. واستطاع نادر خان أن يعيد إقليم قندهار، كما استطاع أن يستعيد معظم المناطق التي احتلها العثمانيون، وكافأه الشـاه طهماسـب الثاني بتلقيبه سـلطانًا وبتعيينه حاكمًا على خراسان وسجسـتان وكرمان ومازندران. وبذلك خرج نادر خان المنتصر الكبير من هذه الحوادث كلها.

غير أن الصراع مع العثمانيين عاد فتجدد، إذ مع مجيء السـلطان محمود الأول العثمانـي (1730-1754) الـذي جـاءت بـه الانكشـارية بدعم من «الفقهاء» بادر الشاه طهماسب الثاني الصفوي في البدء بالمعارك. غير أن الحظ لم يحالفه، إذ اسـتولى العثمانيون على همذان وتبريز. فعقدت معاهدة سـلام من جديد في 10 كانون الثاني/ يناير 1732م أعاد فيها السلطان العثماني تبريز وهمذان إلى الصفويين واحتفظ بالقفقاس. هـذه المعاهدة لم ترضِ العثمانيين في اسـطنبول، كما أنها من جهة إيران، أغضبت نادر خـان الذي عاد إلى هراة فعزل الشـاه وعيّن مكانه ابن هذا الأخيـر الذي كان لا يزال طفـلًا في المهد (عباس الثالـث). وكان هذا الانقلاب يعني أن السـلطة الفعليـة في إيران قد أصبحت بيد نادر خان، من خارج الأسرة الصفوية.

في 6 تشرين الأول/ أكتوبر 1732 أعلن السلطان العثماني محمود الأول، الحرب على نادر خان، فلم يكن من هذا الأخير إلا أن زحف باتجاه العراق فاحتل

كركوك وحاصر الموصل[10]. وبعد معارك قاسية استطاع العثمانيون استرداد كركوك. غير أن القتال عاد فتوسّع وانتقل إلى القفقاس وأحرز فيه نادر خان انتصاراتٍ مهّدت له أن يعلن نفسه ملكًا على إيران باسم نادر شاه في 17 تشرين الأول/ أكتوبر 1736، منهيًا حكم الأسرة الصفوية ليبدأ حكم أسرة الأفشار.

تابع نادر شاه في عام 1742 توسّعه في العراق. فاحتل كركوك وحاصر الموصل واستتبع إليه والي بغداد أحمد باشا، وقام بزيارة إلى الأماكن المقدّسة في العراق.

سياسة نادر شاه الدينية: كان نادر شاه ينتسب إلى أسرة سنّية من قبيلة الأفشار القوية والكبيرة. فحاول أن يؤسس طريقة جديدة للتعايش مع العثمانيين في مجال المسألة السنيّة - الشيعية. إذ قدّم حلًا سلميًا يزيد من نفوذه المعنوي ويقدّمه ممثلًا لوحدة الإسلام والمسلمين. وكان هذا الحل يقضي بأن يقبل العثمانيون الإمامية الإثني عشرية تحت اسم «الجعفرية» كأحد المذاهب الخمسة في الإسلام إلى جانب الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية. وقدّمت اقتراحات عملية للسلطان العثماني في هذا الشأن وهي أن يخصص للإمامية (الجعفرية) محرابًا في مسجد مكة وأن يسمح لهم بإيفاد أميرٍ وقافلة حج عبر بلاد الشام.

كان يمكن لهذا الاقتراحات أن تقدّم حلًا للمسألة السنيّة - الشيعية، لولا أنها - وهذا ما خشيه السلطان العثماني - كانت تفتح احتمالات على مطامع نادر شاه في العراق من خلال تقديم نفسه الزعيم المحقق لوحدة الإسلام وسلامه. ولذلك لم يتأخر جواب السلطان العثماني بالرفض مرتكزًا بذلك على فتوى شيخ الإسلام.

عادت المعارك فتجدّدت بين الطرفين من دون نتيجة حاسمة. واضطر

(10) حصار الموصل هو موضوع دراسة مستقلة قام بها: روبرت دبليو أولسن، حصار الموصل والعلاقات العثمانية - الفارسية 1718-1743، ترجمة عبد الرحمن الجليلي (الرياض: دار العلوم، 1983).

الطرفان إلى إبرام معاهدة جديدة عقدت في اسطنبول في 4 أيلول/ سبتمبر 1746 ثبّتت فيها الحدود منذ أيام مراد الرابع. واعترف نادر شاه بالسلطان العثماني «خليفةً للمسلمين». ولكنه قتل بعد فترة وجيزة في 20 حزيران/ يونيو 1747. ويرجّح المؤرخون أن سياسته الأخيرة المهادنة تجاه العثمانيين التي وجدت معارضة شديدةً من بعض علماء الشيعة في إيران ساهمت في مقتله.

لم تعمّر الدولة الأفشارية طويلًا، إذ شهدت خلال 49 عامًا حكم أربعة شاهات ساهموا في تصفية بعضهم بعضًا حتى انتهى حكمهم في عام 1210هـ/ 1796م.

تقاسمت إيران فترة وجيزة من الوقت أسر حاكمة في المقاطعات. فكان آزاد خان من الأفغان باسطًا يده على أذربيجان، وعلي مردان من البختياريين في أصفهان، ومحمد حسن من القاجاريين يحكم استراباد، وكريم خان من الزند يحارب شاه رخ من الأفشاريين ابتغاء الوصول إلى عرض إيران.

تغلب كريم خان واستطاع في الأعوام (1163-1193هـ/ 1750-1779م) أن يكون الحاكم الأساسي لمعظم مقاطعات إيران، مؤسسًا حكمًا قصيرًا لأسرة الزند التي ما لبثت أن انهارت سريعًا أمام صعود أسرة قوية هي أسرة القاجار الحاكمة في استراباد. إذ في عام 1193هـ/ 1779م، وفي أثر وفاة كريم خان الزندي أعلن الآغا محمد شاه القاجاري، حاكم استراباد، نفسه شاهًا على إيران جاعلًا من طهران عاصمة المملكة. واستمر الحكم القاجاري حتى عام 1925.

ثانيًا: طبيعة الصراع الصفوي - العثماني

ساد اعتقاد لدى عدد من المؤرخين، أن الصراع الصفوي - العثماني هو صراع شيعي - سني. وقد توقّف هؤلاء عند العديد من المظاهر الموحية بهذا الاعتقاد. فحالات الانتقام التي رافقت الحروب والمعارك تجاه السكان الشيعة في أماكن تواجدهم، أو السكان السنّة في أماكن تمركزهم، وموجات التهجير

والاقتلاع المتبادلة، ثم شـيوع فتاوى التكفير التي كانـت تصدر عن فقهاء كل طرف، وأشـكال التعبئة المذهبيـة التي لجأ إليها الجانبان، ولا سـيما الجانب الصفوي في عهد الشاه عباس الأول، شكّلت جميعها مقدّمات للاستدلال على مذهبية الصراع(١١).

لكن مـا ينبغي أن نتذكـره في تعيين حجـم العوامل الفاعلـة في تاريخ نشـأة الدول وتوسـعها، هو أن التعبئـة الفكرية والروحية تنـدرج في العامل الأيديولوجي الذي وإن كان يؤدي في بعض الأحيان والظروف، دورًا حاسـمًا في معركة أو انتفاضة أو اشـتباك، إلا أنـه يبقى جزءًا من مشـروع كبير يقوم على عوامل ومقومات أخرى وتحتل فيه العناصر الاسـتراتيجية والجغرافية - السياسية، وعناصر المصلحة والاقتصاد، حيزًا لا يستهان به، وإن لم يعلن عنه. وغالبًا ما يطمر هذا الحيّز الاسـتراتيجي والسياسـي والاقتصادي تحت ركام من الإعلانات واليافطات التي تصدر عن أجهزة السـلطان ومؤسساته ومسلكه الظاهـر، فتبدو معالم التعبئة فـي الحرب وإلى الحرب هـي البارزة، وتختبئ قرارات الحرب والتخطيط لها في داخل المشروع السلطاني، أي داخل حركة الدولة ومصالح أهلها وسوقها ومصادر جبايتها وموقعها في العلاقات الدولية وعالم التبادل التجاري.

لم تكن الدولتـان، العثمانية والصفوية في علاقتهما الحربية أو السـلمية بعيدتين عن منطق هذه الحركة. بل إن مرحلتهما التاريخية (في القرنين السادس عشر والسابع عشـر والنصف الأول من الثامن عشر) تكشـف عن أن عوامل أساسية، اسـتراتيجية واقتصادية ودولية، أدّت الدور الفاعل في قرارات الحرب أو السـلم لدى كل طرف. وأما الفرق المذهبية فلم تكـن إلا وقود المعارك أو مسرح التعبئة لها.

الملاحظ أن الدراسـات التاريخية التـي تناولت الخلفية الاسـتراتيجية

---

(١١) قارن بذلك: أحمد عبد الرحيم مصطفى، في أصول التاريخ العثماني (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق: 1972)، ص 78.

والاقتصادية لتلك المرحلة قليلة جدًا[12]. وتقلُّ أكثـر فأكثر عندما يتعلق الأمر بخلفية الصراع الصفـوي - العثماني[13]. ومن خلالها يمكن على كل حال، أن نتبيّن بعضًا من عوامل هذا الصراع ومحركاته الخفية. كما يمكن أن نصنّف هذه العوامل مع التشديد على تداخلها وتكاملها في ثلاثة مستويات:

1- العامل الاستراتيجي الذي يؤمن للدولة امتداد نطاقها[14]، أو ما يعرف اليوم بجغرافيتها السياسية.

2- طـرق المواصلات التي تعين للدولة وسـوقها واقتصادها موقعها في العلاقات الدولية والتبادل التجاري، ولا سـيما بعـد حدثين تاريخيين كبيرين: اكتشاف رأس الرجاء الصالح واكتشاف العالم الجديد.

3- «ثورة الأسـعار» في العالم التي عاناها الشـرق الإسلامي، من جرّاء تدفّق الذهب والفضة وانفتاح أسـواقه على السـلع الأوروبية، بصورة أزمات اقتصادية متتالية منذ القرن السادس عشر.

من الملاحظ أن القتال العنيد والشـرس بين الصفويين والعثمانيين تركّز بشكل أساسـي على بعض مناطق الأناضول الشرقي (أرضروم - تبريز) وعلى العراق (الموصـل - بغداد...). وتلاحظ الدراسـات التاريخيـة التي تناولت الموقع الاسـتراتيجي لهـذه المناطـق، أن منطقة الموصل وأرضـروم (تعتبر

---

(12) من أهم الأعمال التاريخية الكبيرة حتى الآن العمل الذي قام به فرنان بروديل في دراسـته لتاريخ الاقتصاد في حوض المتوسـط في القرن السادس عشـر: Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, 4ème éd. revue et corrigée, 2 tomes (Paris: Armand Colin, 1979; 1ère éd. 1949).

(13) مـن بينها تلك التي وضعهـا مؤرخون أتراك أو مستشـرقون: ومنها: بحـوث المؤرخين الأتراك عمر لطفي بركان وخليل أينالجيك وخليل سـاحلي أوغلو، وبحوث المؤرخ الفرنسـي روبرت مانتران (R. Mantran) وبصورة خاصة:

كتاب: أولسـن، حصار الموصل والعلاقات العثمانية الفارسية؛ وقد اعتمدنا في الصفحات التالية بشكل أساسي على معطيات هذا الكتاب.

(14) تجدر الإشارة إلى أن ابن خلدون اسـتخدم تعبير «نطاق الدولة» بمعنى امتدادها الضروري والمطلوب لقيامها واستمرارها تبعًا لقوة أهل العصبية القائمين بها، انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، المقدّمة (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، ص 163-164.

المدخل الرئيسي للفاتحين القادمين من الشرق أو من الجنوب للاستيلاء على سهول الأناضول). ومن هذا المدخل كانت «تتجه الطرق المؤدية إلى اسطنبول والبحر»[15]. كما أن تبريز كانت مركز الطرق المؤدية شمالًا إلى أرمينيا والأناضول[16]. وكان لا بد للجيوش والتجّار القادمين من أرمينيا أو أذربيجان، وهم يقصدون الأناضول، من أن يمروا بأرضروم. وكانت هذه تتصل بتبريز وعبرها بسيواس وديار بكر والموصل وبغداد والبصرة إلى الخليج. ومن ديار بكر كانت تتفرع طريق موصل إلى حلب والإسكندرون على البحر المتوسط، كما تتفرع منه طريق برية مؤدية إلى اسطنبول[17].

من جهة أخرى «كانت الموصل هي المنفذ الآخر المهمّ للوصول إلى الأناضول وكذلك إلى حلب والبحر المتوسط». ويضاف إلى هذا، أن الموصل هي أيضًا «منطقة الاتصال بين جبال كردستان الوعرة والسهول والصحاري التي تبدأ من جنوب الموصل وتمتد حتى الخليج...»[18].

نظرًا إلى الأهمية الاستراتيجية التي شكلها هذا الامتداد الجغرافي ابتداءً من محور أرضروم - تبريز، إلى الموصل فبغداد - فالبصرة فالخليج - أو ابتداءً من ديار بكر إلى حلب فالإسكندرون، أي إلى الشاطئ المتوسطي لبلاد الشام، فإنه كان من الطبيعي أن يتركز الصراع بين الدولتين: (نواة إحداهما في القسم الغربي من آسية الصغرى الرومللي ونواة الأخرى في فارس) في هذا القسم المتوسط الواقع بين موطني الدولتين.

كانت الدولة العثمانية في القرنين الأولين لنشأتها (الرابع عشر والخامس عشر) توجه فتوحاتها إلى الجبهة الغربية، تاركةً الجانب الشرقي مسرحًا لتواجد إمارات تركمانية ضعيفة موالية أو ليست ذات خطر. أما وقد لاح خطر الشاه

(15) أولسن، حصار الموصل والعلاقات العثمانية - الفارسية، ص 49.

(16) المصدر نفسه، ص 50.

(17) المصدر نفسه، ص 51.

(18) المصدر نفسه، ص 51.

إســـماعيل الصفوي في مطلع القرن الســـادس عشـــر عبر قدرتـــه على تجميع القبائل التركمانية في قوة عســـكرية ضاربة، فإن السيطرة على الجانب الشرقي من الأناضول وعلى امتداده الجغرافي الجنوبي في العراق وبلاد الشـــام تصبح ضرورة استراتيجية قصوى. وهي الضرورة التي وعاها بشكل أساسي السلطان سليم، فاحتل تبريز، ثم عاد فالتف على ديار بكر وكيليكيا وحلب مكملًا احتلال سورية ومصر، ومشكلًا بذلك حزامًا استراتيجيًا غربيًا عميقًا في مواجهة مشروع الدولة الصفوية الجديدة. وكان من الطبيعي أن يظل هم هذه الأخيرة خرق هذا الحزام عبر التوسع غربًا في الأناضول والموصل والعراق. وهي المحاور التي اســـتمر الصراع عليها متقطعًا حتى النصف الأول من القرن الثامن عشـــر (فترة نادر شـــاه). إن دولة قوية في فارس، ما كان يمكن أن تكسب قوتها في الشرق الإســـلامي إلا من خلال نطاقها باتجاه المحطات الأساسية لطرق المواصلات والممرات البحرية. ويبدو أن هذا التوجه ظل الثابت الذي ميّز سياســـة شاهات إيران خـــلال قرنين، كما أنه ظل بالمقابل الثابت الـــذي ميّز المواجهة العثمانية للسيطرة على تلك المحطات والممرات.

الســـؤال: لم هـــذا الإصـــرار مـــن الطرفين؟ وكيـــف تمثلـــت الأهمية الاســـتراتيجية لمناطق الصراع في المصالح الاقتصادية المباشـــرة والعلاقات الدولية آنذاك؟

كانت تجارة إيران الخارجية تعتمد بشكل أساسي على بيع الحرير الإيراني «ذي الشـــهرة العريضة في أوروبا». وكانت قوافل تجـــارة الحرير تتخذ الطرق التالية:

- الطريق البرية عبر العراق والشام، ومن الشام تنقل بحرًا إلى أوروبا.

- الطريـــق الثانية، طريق بحرية حيث يرســـل الحرير إلـــى ميناء هرمز في جنوب الخليج، ومنه إلى المحيط الهندي إما باتجاه الهند أو باتجاه أوروبا عبر رأس الرجاء الصالح.

- الطريق الثالثة: عبر الأراضي الروسية ومنها إلى أوروبا[19].

كان بمقـــدور الدولة العثمانية أن تتحكم بصورة مباشــرة أو غير مباشــرة بالطريقين الأولين. فقد لجأ الســلطان سليم إلى «اســتخدام الحصار التجاري كســلاح من أســلحة الحرب» ضد الصفويين، كما لجأ إلى مصــادرة البضائع الفارسية من أيدي التجار العرب والترك والفرس، كما أنه حرّم استيراد الحرير الفارســي وبيعه، وفرض الغرامات على الذين يقبض عليهــم وهم يبيعونه[20]. وكان لهذه التدابير الاقتصادية نتائج عسكرية ظهرت في المعارك الأولى الحادّة بين الطرفين.

أما في مطلع عهد سليمان فقد أدرك الطرف العثماني أهمية الحرير وطرقه، كسلاح سياســي ضاغط. وبدلًا من منع الاتجار به وحظر العبور به على الطرق الخاضعة للســيطرة العثمانية، لجأ الســلطان العثماني إلى خوض حروب ضد طهماسب، للضغط باتجاه الاســتفادة من مناطق إنتاج الحرير الفارسية وتجارة المحيط الهندي. إذ احتفظ العثمانيون بموجب معاهدة أماسيا (1555م) بتبريز والعراق العربي[21].

التف الشــاه عباس الصفوي على السياسة العثمانية بإقامة علاقات مباشرة مع بريطانيا وإسبانيا للتخلّص من الضغط العثماني. إذ منح الدولتين، خصوصًا بريطانيا، امتيازات تجارية في عام 1617، مركزًا على اســتخدام الطريق الثالثة إلى أوروبا (طريق موسكو)[22].

منذ ذلك الحين بــدأت تظهر أهمية الحرير بالنســبة إلــى العثمانيين لا كســلاح سياســي في مناطق إنتاجه، بل «باعتباره مصدرًا لرسوم الجمارك». وبالنســبة إلى الفرس بدأت تظهر أهميته كمصدر لتزويدهــم بالنقود. إذ وفقًا

(19) جمعة، الشاه عباس الكبير، ص 84.

(20) أولسن، حصار الموصل والعلاقات العثمانية - الفارسية، ص 60.

(21) المصدر نفسه، ص 62.

(22) المصدر نفسه، ص 66.

لشروط معاهدة 1612، احتفظ الصفويون بتبريز لقاء حصول العثمانيين على مئتي حمل من الحرير ومئة حمل من بضائع أخرى[23].

تلاحظ مصادر التاريخ في هــذه الحقبة أن الوعي العثماني لأهمية الحرير الإيراني، كمصدرٍ لرســوم الجمارك، كان يترافق مع أزمة اقتصادية في الداخل العثماني. وكان أحد أســبابها النتائــج التي ترتبت عن اكتشــاف رأس الرجاء الصالح وتحوّل التجارة المتوســطية إلى المحيطين، الأطلسي والهندي. وكان مضيــق هرمز قد وقع بيــد البرتغاليين، ثم ما لبث الصفويون أن اســتولوا عليه بمساعدة سفن شركة الهند الشــرقية البريطانية. وبعدها استولوا على بغداد في عام 1623، «وأدّى التهديد المباشر لطرق التجارة ولموارد الجمارك إلى إعلان العثمانيين الحرب»[24] من جديد. وفي عــام 1626 «أعلن فاتح بغداد الجديد (الشاه عباس) أنه سيستولي على حلب لتأمين أقصر طريق من هرمز إلى البصرة فبغداد فحلب»[25].

لعلّه في هذا الســياق الإقليمي والدولي، لجأ الســلطان ســليمان كالشاه عبّاس، إلى العلاقات الدولية الأوروبية لحلّ بعض وجوه الأزمة الاقتصادية في الداخل العثماني. فعقد أول معاهدة امتيازات أجنبية مع فرنسا في عام 1536. وبموجبها شــجع الســلطان العثماني التجار الفرنســيين على ارتياد الأسواق العثمانية والاتجار فيها[26].

يضاف إلى كل هذا، أن البلاد العثمانية عانت أزمة اقتصادية كبرى تفاقمت ابتداءً من النصف الثاني من القرن الســادس عشر، بسبب تدفق كميات الذهب والفضة من جنوب أميركا، إلى المدن الإيطالية، خصوصًا جنوة، ومنها انسيابها إلى الولايــات العثمانية، مما كان لــه تأثيره في خفض قيمــة الأقجة العثمانية

(23) المصدر نفسه، ص 67.

(24) المصدر نفسه، ص 68.

(25) المصدر نفسه، ص 68.

(26) محمد فريد، تاريخ الدولة العلية العثمانية (بيروت: دار الجيل، 1977)، ص 91.

وارتفاع أسعار السلع والحاجات الغذائية بالنسبة إلى المستهلك العثماني[27]. وتطور هذا الأمر باتجاه تحويل السوق العثمانية إلى سوق منتجة للمواد الأولية المصدّرة إلى أوروبا وإلى سوق مستقبلة للسلع الأوروبية، وإلى ركود وتدهور تدريجي في الحرف والصناعات المحلية. وحاولت السياسة العثمانية أن تعوّض عن انخفاض قيمة عملتها بالنسبة إلى الذهب والفضة الأوروبيتين من خلال الاستفادة من السوق الإيرانية. لكن أصر الصفويون في معاهدات الصلح مع العثمانيين على تحديد سعر الحرير، وفقًا لسعره العالمي[28]. وكانت السياسات التي اتبعتها الدولتان لحل مشكلاتها الاقتصادية الخاصة الناتجة مما سمي «ثورة الأسعار» في العالم، تتضارب فتؤدي إلى تجدد القتال للسيطرة على الممرات البحرية وطرق المواصلات المؤدية إليها، من الأناضول الشرقي وحتى الخليج، مرورًا بالموصل وحلب وبغداد والبصرة.

يخلص أولسن في وصفه العلاقات العثمانية - الفارسية إلى القول: «وقد استمر سعي الفرس للاستيلاء على حلب مدّة مائة وسبعة عشر عامًا أخرى. وذلك لأن الذي يتحكّم في حلب وبغداد، يتحكم في النسبة الكبرى من تجارة المحيط الهندي التي تستعمل اليابسة. ومنذ عام 1623 وحتى عام 1638 حين استولى عليها السلطان مراد الرابع ظلت بغداد وطرق تجارتها أحد الأهداف الأساسية للحكومة العثمانية ذات العجز المالي المتزايد»[29].

في الأعوام 1730-1736 و1743 جرت آخر وأخطر محاولة للسيطرة على العراق والأناضول من إيران، بعد محاولة الشاه عبّاس الكبير. ولم تصدر هذه المحاولة الأخيرة والطموحة عن شاه صفوي شيعي هذه المرّة، بل عن قائد عسكري طموح - من قبيلة الأفشار وينتمي إلى أسرة سنية، وهو نادر شاه الذي استفاد من انتصاراته العسكرية الأولى ومن ضعف الأسرة الصفوية، فأعلن نفسه «شاهًا» على إيران، وخطط لمشروع إسلامي كبير يقوم على

(27) Braudel, *La Méditerrannée*, vol. I, p. 495.

(28) أولسن، المصدر نفسه، ص 77 و79.

(29) المصدر نفسه، ص 69.

عملية توليف سني - شيعي، من خلال إدراج الفقه الجعفري - كما رأينا - كواحد من المذاهب الإسلامية الخمسة. وكان واضحًا للسلطان العثماني أن اقتراحًا كهذا، كان يبغي سحب «الشرعية السنية» التي يمتاز بها السلطان، وإناطتها بالشاه الإيراني، فيتسنى لهذا الأخير أن يحقق أهدافه الاستراتيجية التي هي أيضًا أهداف أسلافه الصفويين بوسائل سياسية وأيديولوجية، وقد ذكرت بعض المراجع التاريخية أن «طموحات نادر شاه كانت تمتد إلى اسطنبول»[30].

كان تراجع نادر شاه أمام أسوار الموصل في عام 1743، وكذلك رفض اقتراحه «التوحيدي» من السلطان العثماني، ومن علماء المؤسسة الدينية الشيعية على السواء، خاتمة المحاولات التوسعية سواء من جهة إيران، أم من جهة تركية. وهذه الخاتمة التي وضعت حدًا للتوسع في مناطق العبور والمواصلات الدولية من إحدى «الدولتين الإسلاميتين» في منتصف القرن الثامن عشر، كانت بشكل أساسي «نقطة تحول في الحرب الاقتصادية» بين الطرفين. إذ إضافة إلى الإنهاك العسكري الذي أصاب كلتا الدولتين، والإنفاق المالي على الحروب الذي بدّد ماليتهما، كان الارتهان الاقتصادي للدول الأوروبية الناهضة يقوى ويشتد عبر التوسّع والتنافس في منح الامتيازات لهذه الدول، سواء من الشاهات أم السلاطين. وكان من نتائج الحرب الفارسية - العثمانية في عهد نادر شاه، أن ركّز البريطانيون تدخلاتهم ونفوذهم في جنوب فارس والعراق، كما استطاع بطرس الأكبر أن يحقق حلمه في السيطرة على بحر قزوين في منتصف القرن الثامن عشر. ومنذ ذلك الحين بدأت مطامع الدول الأوروبية تتوجه نحو السيطرة على شرق المتوسط وبوّاباته الأساسية للشرق (مصر وبلاد الشام)، بعد أن استطاع الإنكليز أن يسيطروا كليًا على بوّابات الخليج. ومع هذه المرحلة، ابتدأت مرحلة «السلم» بين الدولتين؛ ولكنه «سلم» لا حول ولا قوة للأسر الحاكمة «الإسلامية» في صنعه. لقد كان نوعًا من السلم القسري الذي يهيئ أوضاع إيران وتركية والبلاد العربية لتكون

---

(30) أولسن، المصدر نفسه، ص 184.

كلها «مناطق نفوذ» للقوى الدولية. انتهى الصراع بين دولتين إسلاميتين على السيطرة على مناطق العبور إلى أوروبا والعالم، إلى صراع بين القوى العالمية على السيطرة على مناطق الدولتين بكاملها. ستواجه هكذا الدولة القاجارية الجديدة مصيرها في إيران، وهكذا واجهت الدولة العثمانية المصير نفسه: إنهاك فارتهان، فضعف، فانحلال. وكما أن «سلمهما» المتأخر لم يكن سلمًا شيعيًا - سنيًا، فإن الحروب الأولى لم تكن حروبًا سنية - شيعية في أسبابها وأهدافها وإن توسّلت هذه الحروب، التعبئة المذهبية للتابعين والمقلّدين من المسلمين سنةً وشيعةً.

هل كان لتشيع الشاه عبّاس علاقة بسياسته؟ لقد كان تشيعه جزءًا من «التشييع الصفوي» الذي وصفه الكاتب الإسلامي علي شريعتي: «بالشرك»، والجمود، وعبادة الأحبار، وسلب الإرادة وانعدام المسؤولية...»[31]. وسياسته كانت في توظيف كل هذا «التشيع» الذي اختزله في السير حافي القدمين في مواكب عاشوراء، وبكنسه «الحضرة» بنفسه، في التعبئة لحروبه الاستراتيجية الكبيرة، وفي تغطية ما كان يخطط له من سياسات في علاقاته الدولية وسفاراته إلى الدول الأوروبية آنذاك (كالتمهيد للإنكليز باحتلال هرمز والإشراف على الخليج، وكاتصاله بالبابا وإسبانيا، لتطويق الدولة العثمانية ومحاربتها من جهة الغرب...).

إذا كان الشاه عبّاس يحرص على مظاهر تشيعه من جهة الطقس والشكل، فإن نادر شاه الذي حمل مشروع الشاه عباس نفسه، لم يكن شيعيًا. ومع ذلك فإن أهدافهما الاستراتيجية والاقتصادية والسياسية كانت واحدة. ولعلّ في ظاهرة نادر شاه، وهو آخر حلقة من حلقات الصراع بين السلطنتين، برهان واضح على أن المذهبية لم تكن سببًا أساسيًا في الحروب بين إيران والدولة العثمانية، وإن وُظّفت المذهبية في تسعير هذه الحروب.

---

(31) فاضل رسول، هكذا تكلّم علي شريعتي، ط 3 (بيروت: دار الكلمة للنشر، 1987)، ص 180-181.

مهما يكن من أمر، فإن الانقسام مؤدٍ في الأحوال كلها إلى الضعف والانحلال. والأمر الأساسي أن الحروب العثمانية - الإيرانية التي استمرت متقطعةً حوالى قرنين ونصف (1500-1743م) كانت تندرج في سياق تاريخي عالمي يتسم بتشكل «نهضة أوروبا» واستعداداتها التكوينية للثورة الصناعية الكبرى. وكانت أهم معالم التحوّل في هذا السياق العالمي التفوق الذي سجلته المجتمعات الأوروبية في تقنية الأسلحة العسكرية والسفن الحربية والتنظيم المؤسساتي للدولة وأجهزتها. فبعد اكتشاف رأس الرجاء الصالح والعالم الأميركي الجديد، لم يعد للاقتصاد المتوسطي دوره السابق. وتُرك العالم الإسلامي خلال كل هذه الفترة اللاحقة ساحة تقاتل بين قوتيه الأساسيتين. وكان التقاتل بينهما في جزء كبير منه، محاولة للخروج من أزمة الاقتصاد المتوسطي عبر السيطرة على الممرات والمرافئ المؤدية إلى أوروبا التي تكدّس في مدنها ذهب وفضة العالم الأميركي الجديد. ولما استُنزِفت القوتان، كان اقتصادهما على درجة من الضعف لا تنتظر «انتعاشًا» إلاّ من خلال الامتيازات الأجنبية وتوسع التجارة الغربية فيه. وكانت حرفهما على درجة من الجمود والتراجع أمام زحف السلعة الغربية لدرجة لم يعد الوضع المفارق على مستوى قوة العمل والأسعار ورسوم الجمارك مشجعًا على أي تطوير. وكل هذا كان يؤسس لتشكل العلاقات اللامتكافئة بين الغرب والشرق الإسلامي، أي بين المركز الذي ستؤدي إليه الثورة الصناعية ونتائجها، وبين الأطراف التي أدّت إليها سياسات الحروب والاستتباع والارتهان «للامتيازات الأجنبية».

الفصل الثالث

المؤسسة الدينية
والهيئة الحاكمة السلطانية في الدولة العثمانية

مقدمة: التمهيد للمؤسسة

رأينا كيف أن مؤسسة الخلافة لم تعد منذ سقوط بغداد، مسألة أساسية في الفقه السياسي الإسلامي - السني. إذ أضحت نظرية الماوردي والغزالي في قبول السلطان على المستوى الشرعي، وآراء نظام الملك في تحديد مهمّات الحكم وأساليبه وطرائقه على المستوى السياسي، هي التعبير عن الفكر السائد في شأن الدولة القائمة وقبول الجماعة لها. فلما قام العثمانيون بفتوحاتهم الكبرى من ناحية الغرب، والاستيلاء على البلاد العربية وتوحيدها سياسيًا في دولة كبرى، لم يشكل سقوط القاهرة المملوكية التي تستضيف الخليفة العباسي، حدثًا معاديًا لمؤسسة الخلافة، ولما ترمز إليه في وعي فقهاء السنة أو في ذاكرة الجماعة - كما حصل عندما سقطت بغداد. بل إن «القسطنطينية» أصبحت «دار السلطنة ودار الخلافة» في آن معًا ولم تثر هذه التسمية التي شاعت، لبسًا فقهيًا في آراء الفقهاء، كما حصل في العهدين البويهي والسلجوقي، الأمر الذي كان قد دفع الماوردي للبحث عن شرعية سلطنة الأمر الواقع في ظل الخلافة، أو الذي دفع الغزالي لتقديم تصور متوازن لعلاقة الفقيه بقطاعات المعرفة من جهة وبالسلطان القائم من جهة ثانية.

إن الجانب الأخير في العلاقة (فقيه/ سلطان) كان قد استقر في حيّز مؤسساتي محدد، هو حيّز القضاء والتعليم مع هامش من الاستقلالية قد يسمح للفقيه بإبداء النصح والمشورة.

لا شك في أنّ السلاطين جميعهم حرصوا على تثبيت هذا الجانب في علاقتهم بالفقهاء وتطويره. فالسلطنة - كأمرٍ واقع وظاهرة تاريخية - كانت تذهب، معزولةً عن سياقها الشعبي والتعبوي، أي معزولةً عن الأمة أو الجماعة

التي تدّعي تمثيلها، نحو حكم علماني دنيوي يتعايش مع الشـريعة وإن تناقض مع مبادئها في رأي بعض الفقهاء. وجاء حل هذا الإشكال على يد السلاطين العثمانيين باتجاه الاقتراب من ذاك السياق الشعبي والتعبوي، والتقرُّب من ممثلي الحالة الإسلامية التي تعيشها الجماعة، من فقهاء وعلماء ومشايخ صوفية، واقتران السلطان بأسماء ومظاهر تبرز فيها معاني التقديس والتدين، جنبًا إلى جنب مع معاني التعظيم والتفخيم. ورد في مقدمة كتاب **الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية** الذي وضع في عهد السلطان سليمان القانوني، إهداءٌ للسلطان حمل العبارات التالية:

«وقد وقع هذا الجمع والتأليف في ظل دولة من خصه الله تعالى بالألطاف السبحانية من سلاطين الدولة القاهرة العثمانية الذي تضعضع بسطوته مباني الأكاسرة، وتطأطأ دون سرادقات عظمته سوامد القياصرة وفوّضت إليه السعادة مقاليدها وأنجزت به الأيام للأنام مواعيدها **خلاصة أرباب الخلافة في العالمين، شرف الإسلام، ملاذ المسلمين أخص الخواقين العظام وقطب السلاطين الكرام مطاع الملوك والسلاطين مطيع أحكام الشريعة والدين السلطان ابن السلطان** والخاقان ابن الخاقان أبو الفتح والنصر السلطان سليمان خان ابن السلطان سليم خان...»[1].

يحمل هذا النص الذي كتبه أحد علماء الدولة العثمانية المعاصرين للسلطان سليمان (926هـ/ 1520م - 974هـ/ 1566م)، صورة ما آلت إليه العلاقة بين السلطان والفقيه[2]. فالصورة هذه لم تعد تعكس إشكالًا في العلاقة لجهة كسب الشرعية من جانب الفقيه، ولم تعد تطرح تخوفًا في المقابل من جانب السلطان. إنه نوع من التكامل الوظائفي لاستمرارية العلاقة

---

(1) أبو الخير أحمد بن مصطفى بن خليل طاشكبري زاده (متوفى 968هـ)، **الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية ويليه العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم** (بيروت: دار الكتاب العربي، 1975)، ص 6.

(2) وإننا لنجد نصوصًا مماثلة كثيرة لدى علماء العصر العثماني، كالمرادي مثلًا، المفتي الأكبر للأحناف في دمشق. قارن بهذا: هاملتون جب وهارولد بوون، **المجتمع الإسلامي والغرب**، ترجمة أحمد عبد الرحيم مصطفى، 2 ج (القاهرة: [د. ن.]، 1985)، ج 1، ص 51-52.

بين الدولة السلطانية التي تفرض عليها ضرورات السياسة أنماطًا من التنظيم والتدبير وأنواعًا من الحلول والقوانين، وأشكالًا من الأعراف والتقاليد، من جهة، وبين المجتمع الإسلامي من جهة أخرى، هذا المجتمع الزاخر بتلك المعطيات الوضعية - التاريخية، ولكن الباحث الدائم عن شرعية إسلامية لسياسة الدولة.

إن تنظيم العلاقة بين الفقيه (بالمعنى الواسع لهذه الكلمة) والسلطان، شكّل الإطار الذي يمكن أن يحوي ما سميناه تكاملًا وظائفيًا بين الطرفين، من دون أن يعني ذلك فصلًا بين السياسة والدين. وهذا الإطار كان لا بد من أن يؤسس في أقنية وأجهزة ومؤسسات ووسائط سلطة تقوم بين المجتمع وأهل الدولة. وأهم هذه الوسائط - المؤسسات التي عني بها السلاطين العثمانيون عنايةً فاقت في بعض وجوهها عناية أسلافهم السلاجقة: القضاء، والتعليم، وزوايا الصوفية، ومجال جديد مستحدث هو مجال الإفتاء ومشيخة الإسلام.

التكامل الوظائفي في توكيد نظام السلطة في المجتمع، عبر العلاقة المؤسسية بين الفقيه والسلطان لا ينفي ظاهرة استمرارية المفهوم الفارسي لسلطات الملكية ووظائفها[3] - هذا المفهوم الذي ورثه العثمانيون عن السلاجقة ووزيرهم نظام الملك - ولا يؤكد بالضرورة - كصيغة وحيدة - إسلامية الدولة السلطانية كمفهوم وسياسة وتدبير. ولعل ما يقوله جب وبوون هو تعبير عن هذه الازدواجية في بنية نظام الحكم العثماني: «وباستثناء ما يتعلق حينئذٍ بواجب تطبيق أحكام الشرع (وهو واجب قبله السلاطين العثمانيون، في ما هو أبعد من ذلك، بولاء فاق ما أبدته أية أسرة إسلامية حاكمة أخرى في العالم الإسلامي)، يمكن القول بأن المفهوم العام لسلطات الملكية ووظائفها في الإمبراطورية العثمانية لم يتأثر بالآراء الإسلامية إلا بشكل طفيف. ذلك أن السلاجقة قد تأثروا تأثرًا كليًا بالآراء الفارسية التي طابقت تمامًا وجهات

---

(3) وهنا نجد القاسم المشترك في مرجعية تنظيم الدولة ومفهومها بين الصفوية الشيعية والعثمانية - السنية.

النظر التركية القائمة على التنظيم العسكري للقبيلة التركية، وهو ما ورثه عنهم خلفاؤهم العثمانيون. فالمهمة الرئيسية لـ «سيّد الكون» - الخنكار، هو من أحب الألقاب إلى السلاطين العثمانيين هي المحافظة على نظام العالم، وذلك بأن يضمن دفع رواتب جيشه، وألا تفتات طبقة من رعاياه على حقوق أية طبقة أخرى وواجباتها»[4].

يمكن أن نقول إن التشكل التاريخي للدولة السلطانية العثمانية جاء توليفًا لمصادر ثلاثة[5]:

1- المفهوم الفارسي لدور الشاهنشاه.

2- التنظيم العسكري للقبيلة التركية المقاتلة.

3- الدور الوظائفي لممثلي الشريعة.

ما يهمنا في هذا البحث هو دراسة المصدر الثالث في هذا التشكل من زاوية النظر إلى اتجاهات العلاقة القائمة بين السلطان والفقيه، وأشكال تمثلها في مجالات المجتمع والدولة.

في مجال الإفتاء ومشيخة الإسلام: حتى عهد سليمان القانون وأبي السعود 974هـ/ 1566م

منذ الفترة التأسيسية الأولى للدولة العثمانية ارتبطت صورة السلطان العثماني بصورة العالم الديني الذي يبايع ويقدّم النصحية والمشورة والفتوى. تلك هي صورة السلطان عثمان (المؤسس) مع «عالم زمانه» اده بالي، كما يقدّمها نص تاريخي، يعود إلى القرن العاشر الهجري (القرن السادس عشر الميلادي) حيث نقرأ في سيرة هذا الأخير «ولد (اده بالي) بالبلاد القرمانية وقرأ

---

(4) جب وبوون، المجتمع الإسلامي والغرب، ج 1، ص 53.

(5) ولنلاحظ أن مصادر هذا التشكل كانت واحدة بالنسبة إلى الدولتين العثمانية والصفوية، خصوصًا إذا تذكرنا أن القبائل التي شكلت القاعدة العسكرية للمشروعين كانت تركمانية وأن مصدر فلسفة الحكم الفردي كان فارسيًا قديمًا في جانب كبير منه.

هناك بعضًا من العلوم ثم ارتحل إلى البلاد الشامية وتفقه بها على مشايخ الشام وقرأ التفسير والحديث والأصول عليهم ثم ارتحل إلى بلاده واتصل بخدمة السلطان عثمان الغازي، ونال عنده القبول التام وكانوا يرجعون إليه بالمسائل الشرعية ويتشاورون معه في أمور السلطنة...»[6].

يُعتقد أن أول منصب للإفتاء، تقلّده المولى شمس بن محمد بن حمزة بن محمود الفناري[7] (751-834هـ/ 1350-1431م) في عهد السلطان بايزيد (792-805هـ/ 1389-1402م).

الواقع أن أوّل عالم عثماني تنسب إليه التراجم التي يقدّمها طاشكبري زاده (ت 968هـ)، صفة «المفتي» هو هذا العالم المولى الفناري. إذ يقول صاحب التراجم «سمعت من والدي رحمه الله يحكي عن جدي أن المولى الفناري كان مدرسًا بمدينة بروصة في مدرسة مناستير وكان قاضيًا بها ومفتيًا في المملكة العثمانية. وكان صاحب ثروة عظيمة وجاه واسع وصاحب أُبهة وشوكة»[8]. وفي مكان آخر: «ولّي قضاء بروصة وارتفع قدره عند ابن عثمان جدًا وحلّ عنده المحل الأعلى وصار في معنى الوزير»[9].

تعاقب على منصب «مفتي العاصمة» أو «مفتي المملكة العثمانية» منذ عهد بايزيد الأول (792-805هـ/ 1389-1402م) وحتى عهد سليمان القانوني (926-974هـ/ 1520-1566م) الفقهاء التالية أسماؤهم[10]:

- المولى شمس الدين بن محمد بن حمزة بن محمود الفناري (828-834هـ/ 1424-1431م).

- المولى فخر الدين الأعجمي (840-865هـ/ 1436-1460م).

---

(6) طاشكبري زاده، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، ص 6.

(7) R. C. Repp, *The Mufti of Istanbul: A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy* (Oxford, UK: Ithaca Press, 1986), p. 74.

(8) طاشكبري زاده، المصدر نفسه، ص 18.

(9) المصدر نفسه، ص 17.

(10) Repp, *The Mufti of Istanbul*, p. XV.

- المولى محمد بن فرامرز (865-885هـ/ 1460-1480م).

- المولى أحمد بن إسماعيل بن عثمان الغورائي (885-893هـ/ 1480-1488م).

- المولى عبد الكريم (893-900هـ/ 1488-1495م).

- المولى علاء الدين علي العربي (900-901هـ/ 1495-1496م).

- المولى حميد الدين بن أفضل الدين الحسني (901-908هـ/ 1496-1503م).

- المولى علاء الدين علي بن أحمد بن محمد الجمالي (908-932هـ/ 1503-1524م).

- المولى شمس الدين أحمد بن سليمان بن كمال باشا (932-940هـ/ 1525-1534م).

- المولى سعد الله بن عيسى بن أميرخان (940-945هـ/ 1534-1539م).

- المولى محيي الدين شيخ محمد بن الياس (945-949هـ/ 1539-1542م).

- المولى عبد القادر (949هـ/ 1542م).

- المولى محيي الدين محمد بن علي بن يوسف بالي (المولى الفناري) (949-952هـ/ 1543-1545م).

- المولى أبو السعود بن محمد بن مصطفى العماد (أبو السعود افندي) (952-982هـ/ 1545-1574م).

ومن خلال كتاب الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية وكتاب

العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم[11]، ودراسة «رب» (Repp) مفتي اسطنبول (1986)، يمكــن أن نســتخلص أن هؤلاء العلمــاء الذين نُســبت إليه صفة «الإفتاء» في عاصمة الدولة، في القرنين التاســع والعاشر الهجريين (الخامس عشر والسادس عشــر الميلاديين)، كانوا في عداد العلماء الكُثر المنتشرين في أنحاء الدولة والذين كانوا يدرّسون العلوم الدينية في مدارس العالم الإسلامي، ولا ســيما في مدارس بلاد الشــام ومصر، ثم يعودون ليتعاطــوا التدريس في المدارس التي كان الســلاطين العثمانيون يؤسسونها في العاصمة أو في المدن المهمة في المملكة، أو ليشــغلوا، بناءً على تعيين من السلطان منصب القضاء في أحد المراكز.

المصادر لا تفيدنا في معرفة طريقة تعيين المفتي أو في تحديد صلاحياته وسلطاته في جهاز الدولة في ذاك العصر. ولكن ثمة رأيًا أكيدًا لدى المؤرخين هــو أن المفتي لــم يكن يحضــر اجتماعات الديــوان. والديــوان كان بمنزلة «مجلس وزراء موسّع» يضم أركان الدولة: الصدر الأعظم والوزراء (تبعًا لكل مرحلة)، وقاضي عســكر الأناضول، وقاضي عسكر الروم، والدفتردار – وقائد الانكشــارية، والكاخيا بك «نائب الصدر الأعظم» والناشــنجي باشا (صاحب الأختام والمراسيم والوثائق). وكان يمكن استدعاء كبار الموظفين المختصين إلى الديوان إذا دعت الحاجة[12]. ولا يذكــر أن المفتي كان يحضر اجتماعات الديوان أو يُدعى إليه. ومــن المعروف أن الديوان كان أعلــى جهاز في الهيئة الســلطانية الحاكمة، فيه تتخذ القرارات العسكرية والسياسية والاقتصادية لكل ولايات السلطنة.

---

(11) نقرأ فــي هذين الكتابين تراجــم لأهم علماء وأعيــان الدولة العثمانية منــذ عثمان الأول (726هـ/ 1326م) وحتى ســليمان القانوني (974هـ/ 1566م)، وصاحب الكتابين طاشــكبري زاده، عالم معاصر للسلطان سليمان، توفي في عام 968هـ.

(12) راجع تفصيلًا لهذه الوظائف في: عبد العزيز الشناوي، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليهــا، ج 1(القاهرة: جامعة القاهرة، 1980)، ص 374 وما يليها. وجب وبوون، المجتمع الإســلامي والغرب، ج 1، ص 154 وما بعدها.

من الملاحظ أن الطابع السياسي المدني هو الغالب عليه، إذا استثنيا وجود القضاة الذين يمثلون الهيئة الشرعية في الديوان. فكيف تفهم إذًا علاقة المفتي بالهيئة الحاكمة، أي بمركز القرار في الدولة؟ يُشار في المصادر إلى أن المفتي وبعض العلماء الكبار كانوا في مدى قربهم من السلطان بمنزلة الوزراء أو الصدور العظام، بل إنهم كانوا مقدّمين عليهم من حيث الاحترام والتقدير إلى درجة أنهم كانوا أندادًا للسلاطين. ويروي صاحب الشقائق النعمانية في ذلك واقعة ذات دلالة: «حكى لي أستاذي المولى محيي الدين الفناري أنه كان يقرأ على المولى ابن الخطيب (محيي الدين محمد المعروف بابن الخطيب) مع أخيه المرحوم شاه أفندي. وكان المرحوم ابن الخطيب عند ذلك متقاعدًا، عين له كل يوم مائة درهم فذهب إلى السلطان بايزيد خان في يوم عيد، وأمرنا أن نذهب معه ليذكرنا عند السلطان بخير، وكان ابن أفضل الدين مفتيًا في ذلك الوقت وله تسعون درهمًا، وكان يتقدّم المولى ابن الخطيب عليه. فلما مرّ بالديوان والوزراء جالسون فيه سلّم المولى ابن أفضل الدين عليهم فضرب المولى ابن الخطيب بظهر يده على صدره وقال: هتكت عرض العلم وسلّمت عليهم! أنت مخدوم وهم خدام سيما وأنت رجل شريف، قال ثم دخل على السلطان ونحن معه والسلطان استقبله، قال الأستاذ عددت بأصبعي فكان سبع خطوات فسلم عليه وما انحنى له، وصافحه ولم يقبّل يده. وقال للسلطان: بارك الله لك في هذه الأيام الشريفة. ثم ذكرنا عنده وقبّلنا يد السلطان وأوصانا السلطان بالاشتغال بالعلم، ثم سلّم ورجع ورجعنا معه، وقلنا له هذا سلطان الروم واللائق أن تنحني له وتقبّل يده! قال: أنتم لا تعرفون! يكفيه فخرًا أن يذهب إليه عالم مثل ابن الخطيب وهو راضٍ بهذا القدر»[13]. وفي مكان آخر، وفي معرض حديثه عن سيرة المولى سيد أحمد بن عبد الله الفريمي (أحد العلماء المعاصرين للسلطان محمد خان)، يروي طاشكبري زاده الواقعة التالية: «روي أنه (المولى الفريمي) لقي السلطان محمد خان يومًا؛ وقد خرج من قسطنطينية متوجهًا إلى أدرنة. فسأله السلطان

(13) طاشكبري زاده، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، ص 90.

محمد خان عن أحوال مدينة فريم فقال كنا نسمع أن بها ستمائة مفتٍ وثلثمائة مُصنّف، وأنها بلـــدة عظيمة معمورة بالعلم والصلاح. قـــال المولى الفريمي: وقـــد أدركت أواخر هذا النظام. قال الســـلطان: وما كان ســـبب خرابها؟ قال حدث هناك وزير أهـــان العلماء، فتفرّقوا، والعلمـــاء بمنزلة القلب من البدن، وإذا عرضت للقلب آفة، سرى الفساد إلى ســـائر البدن. فقال السلطان لبعض خدّامه: ادع لي محمودًا! وأراد الوزير محمود باشـــا، فأتى وحكى له السلطان ما قـــال المولى.. فقال: قد ظهر منه أن خراب الملـــك من الوزير: قال الوزير محمود باشا: لا بل من الســـلطان! قال: لِمَ؟ قال: لأي شيء استوزر مثل هذا الرجل؟ فقال السلطان: صدقت»[14].

من مرويات صاحب الشـــقائق النعمانية في ســـيرة المولى شمس الدين محمد بن حمـــزة الفناري الذي شـــغل منصب التدريس فـــي بروصة ثم كان قاضيًا ثم مفتيًا في أيام الســـلطان بايزيد «أن السلطان المذكور شهد عنده يومًا بقضيةٍ فردّ شـــهادته، فســـأله عن ســـبب ردّه فقال: إنك تارك للجماعة! فبنى السلطان قدام قصره جامعًا، وعين لنفســـه فيه موضعًا ولم يترك الجماعة بعد ذلك. ثم إنه وقع بينهما خـــلاف فترك المولى الفناري مناصبه ورحل إلى بلاد قرامان»[15].

هـــذه المرويات التي تكثـــر في أدب الســـيرة عن بعـــض العلماء وبعض المفتين لا تشـــكل في الواقع تعبيرًا عن حالة عامّة تســـود جميع الفقهاء. فثمة إشـــارات أيضًا إلى أن منهم من كان مهادنًا للســـلطان ومحبًا للجاه ومســـايرًا لأرباب الحكومة. ومن بيـــن الذين يذكرون بهذا الحـــال المفتي المعروف أبو الســـعود (ت 892هـــ/ 1574م)، المعاصر للســـلطان ســـليمان القانوني (ت 974هـ/ 1566م) إذ يورد طاشـــكبري زاده في معرض الحديث عنه وبمناسبة إرسال أبي السعود جزءًا من تفسيره الذي وضعه إلى السلطان: «فقابله السلطان بحسن القبول وأنعم عليه بما أنعم وزاد في وظيفته كل يوم خمسمائة درهم..».

---

(14) المصدر نفسه، ص 50.

(15) المصدر نفسه، ص 19.

ويضيف: «وبعد ذلك تيسّر له الختام ورتبه بالكمال والتمام. وقد أرسله إلى السلطان ثانيًا بعد إتمامه فقابله السلطان بمزيد لطفه وزاد في وظيفته مائة أخرى...». ويعلّق المؤلف على شخصية أبي السعود بقوله «فيه نوع مداهنة واكترات بمداراة الناس، وفيه الميل الزائد والنعومة إلى أرباب الرياسة والحكومة»[16].

تجدر الإشارة إلى أن أبا السعود أفندي عيّن «شيخًا للإسلام» من السلطان سليمان في عام 952هـ/ 1545م وربطته به صداقة قوية؛ فخدم أبو السعود الدولة فترة مديدة من الزمن، وأرسى عبر فتاويه التي رافقت سياسات سليمان وإعلانات قانون نامه خطًا في العمل المؤسسي لوظيفة الإفتاء، يقوم على تبرير السياسة السلطانية وتأكيد صفتها الشرعية الإسلامية، انطلاقًا من سيادة السلطان وأولوية مبادراته في اتخاذ القرارات وسن القوانين.

تعتبر مرحلة أبي السعود مرحلة انعطاف في تاريخ منصب الإفتاء في الدولة العثمانية. فمنذ هذه المرحلة وهي مرحلة التأسيس التشريعي والقانوني الدائم للدولة[17] يدخل منصب الإفتاء في إطار المؤسسة الإدارية والقانونية تحت عنوان «مشيخة الإسلام» ومن خلال مكاتب وإدارة ومراسم وموظفين. ولا بد لهذا المسألة من أن تستوقف.

---

(16) المصدر نفسه، ص 444-445.

(17) هذا التشريع المنسوب إلى سليمان استمر في جانبه القانوني (قانون نامه) حتى مرحلة التنظيمات الجديدة في أواسط القرن التاسع عشر، وفي الجانب الفقهي كان قد وُضع كتابان في الفقه الحنفي الذي هو مذهب الدولة الرسمي: درر الحكّام في شرح غرر الأحكام لمحمد بن فرامرز المعروف بـ «ملاخسرو» (ت في عام 1480م/ 885هـ) وكتاب ملتقى الأبحر، لإبراهيم بن محمد الحلبي (ت 1549م/ 956هـ). وقد وضعت مع الكتابين - كما يقول جب وبوون «اللمسات الأخيرة للبناء التشريعي الذي لم يعد قابلًا للتغيير فيما يتعلق بالقسم الحنفي من المجتمع العثماني»، جب وبوون، المجتمع الإسلامي والغرب، ج 1 ص 36. ويبدو أن المرحلة اللاحقة ستشهد على أساس هذا الاعتبار نتائج ما سمي «إقفال باب الاجتهاد»، كما سنرى في فصل لاحق.

يختلف المؤرخون في شأن تاريخ تسمية مفتي العاصمة «شيخ الإسلام»، فبعضهم يرى أن السـلطان محمد الفاتح هو الذي أطلق التسـمية بعد سقوط القسطنطينية تماثلًا مع التقليد الملّي الذي كرّسه السلطان في علاقته مع ممثلي المِلل (بطريرك الروم وبطريرك الأرمن، وحاخـام اليهود في العاصمة). ويرى آخرون أن السلطان سليمان هو الذي أطلق هذه التسـمية، كجزءٍ من تشريعاته التنظيمية التي طالت أجهزة الدولة ووظائفها ورتبها ومراتبها[18].

مهما يكن من أمر التسـمية، فإنه مـن المؤكد أن عمليـة الانتقال بوظيفة الإفتاء من دور ذي طابع إسلامي اجتهادي ومستقل ومنفتح، إلى دور ذي طابع إداري ومؤسسـي منضبط داخل قوانين الدولة ومراكز القـوى فيها، تمّت في عهد السلطان سليمان القانوني وترسّـخت في هذه الوجهة الأخيرة في الأدوار اللاحقة.

في المرحلة الأولى، كان مفتي العاصمـة جزءًا من الحركة العلمية الدينية الناشـطة في مراكز العالم الإسـلامي آنذاك، حيث كان يـدرس ويدرّس فيها، وجزءًا من حالة الزهد والصوفية التي شـاعت خانقاواتها في أجزاء عديدة من ذاك العالم. وكان شيوع اسـم عالم يعود في أغلب الأحيان، إلى ما عُرف عنه من علم وتقوى وزهد وخدمة وتعفف عن مغريات الدنيا، الأمر الذي يجعل من شـخصيته محور جذب والتفاف وتطلع لدى المؤمنين[19]، ويجعل من تقريب السـلطان له، كمفتٍ في العاصمة، صيغةً ملائمة لالتقاء «السياسي» و«الديني» ومخاطبة الوعي الديني لدى الجماعة، عبره ومن دون أن يكون جزءًا من الهيئة الحاكمة ذات الطابع المدني أو العلماني.

من جهة أخرى، لم يكن تعيين مفتٍ بعينـه - في المرحلة الأولى - يعني نفيًا لأهمية العلماء الآخرين، أو انتقاصًا من قيمتهم العلمية ودورهم، فبعضهم

(18) راجع عرضًا لمختلف الآراء في: الشناوي، الدولة العثمانية، ج 1، ص 339-407.

(19) اسـتنتاج من خلال السـير العديدة التي يقدمها طاشـكبري زاده للعلماء منذ عهد عثمان الأول وحتى سليمان.

كان يرفض هــذا المنصب[20]، وبعضهم كان يتقــدم المفتي، من دون أن يحوز منصبًا أو لقبًا رسميًا، كما حصل بالنسبة إلى ابن الخطيب وهو برفقة المفتي ابن أفضل، وذلك بسبب الإجماع حول أعلمية ابن الخطيب[21].

لم يكن حق الفتوى حكرًا على «المفتي الرســمي». فعلماء آخرون أيضًا، كانوا يســتفتون. وظل هذا الحق يُمارس علنًا حتى نهاية مشــيخة أبي السعود وربما بعده بفترة ليســت طويلة[22]. أما في ما بعد فإن الأمر لم يقف عند حدود إقفال باب الاجتهاد، بل تعدّاه مع تفاقم أزمة الســلطنة ودخولها مرحلة التقهقر والضعف - كما ســنرى - إلى حدود حظــر كل قراءة خــارج كتب الأحكام الفقهية الناجزة، لأنها قد تحمل على الاجتهاد[23].

أمر آخر وأساسي هو أن نفوذ المفتي في المرحلة الأولى لم يكن ليحتاج، نظرًا إلى وزن شــخصيته الدينية، إلى جاهٍ ومال وأدوات سلطة (إدارة ومكاتب وموظين) وأجهــزة للإفتاء منبثــةٍ في الولايــات والمناطق. أما فــي المرحلة اللاحقة ومع تنظيمات السلطان ســليمان فقد اكتسبت مؤسسة الإفتاء «مشيخة الإســلام» تنظيمًا إداريًا واســعًا وأضحت مركزًا من مراكز القوى السياسية في الدولة. فمكتب شــيخ الإســلام دعي «باب مشــيخت» وأُلحق به مكتب آخر «باب فتوى» أو «فتوى خانه»، واستحدث نوع من أمانة سر دعي الموظف فيها «التلخيصجي»، ونظمت العلاقة بين شيخ الإسلام على الجميع، كما رئس شيخ الإسلام «هيئة العلماء»[24] في العاصمة، واعتبر رأس الهيئة الإسلامية الحاكمة

---

(20) حتى بعد فترة بســيطة من عهد الســلطان ســليمان ومشيخة أبي الســعود، رفض مدرّس السليمانية محاسني ســنان أفندي هذا المنصب عندما عرض عليه وقال: «ابعدوا عني زليخة هذه الدنيا» إشــارةً إلى موقف يوســف من زليخة زوجة فرعون. كما رفض عالم آخر هو ابن علي الجمالي: فضيل أفندي (985هـ) هذا المنصب «تعففًا عن أشياء الدنيا».

قارن: Repp, *Mufti of Istambul*, p. 304.

(21) انظر في ما سبق، ص 80 و81.

(22) قارن بذلك: Repp, *Mufti of Istambul*, p. 299.

(23) انظر لاحقًا حيث نعالج هذه المسألة على حدة.

(24) الشناوي، الدولة العثمانية، ج 1، ص 407-410.

المؤلفة من مفتي عواصم الولايات والمدن الرئيسية[25]، وقضاة المناطق والمدرّسين وأئمة المساجد والخطباء والوعّاظ والمؤذنين. وكان يصرف على هذه الهيئة ومؤسساتها من مساجد وزوايا وتكايا ومستشفيات ومدارس وأعمال برّ من إيرادات الأوقاف الخيرية التي تخصصها الدولة لهذا القطاع الاجتماعي - الديني[26].

أدّت هذه الهيئة الإسلامية في ظل الضبط السياسي والاقتصادي والتنظيمي دورًا أيديولوجيًا في خدمة السياسة. إذ بدأ الفقيه يفقد تدريجيًا استقلاليته وتمايزه وامتيازه عن أجهزة السلطان الإدارية والعسكرية كما كان في أثناء صعود المشروع العثماني - الإسلامي خلال القرنين الأولين من تشكله، ليندرج شيئًا فشيئًا ابتداءً من منتصف القرن السادس عشر، في داخل هذه الأجهزة نفسها وليقوم عبر مواقعه المختلفة في هذه الأجهزة (مفتٍ، إمام، خطيب، مدرّس، واعظ...) بدور «السلطة الأيديولوجية» للنظام العام، وذلك من خلال نشر نمطٍ محافظ ومكرر من الثقافة السائدة في كل أنحاء الدول العثمانية.

يلاحظ باحث درس دور العلماء في مدينة طرابلس، (مركز ولاية)، في القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر من خلال وثائق المحكمة الشرعية فيها، أن جهاز العلماء ورجال الدين كان ضعيف التأثير في مجال السياسة والتأثير في الحكام. غير أن «السلطة الأيديولوجية» كما يقول، كانت عمليًا بأيدي هذه الجهاز الذي احتكر شؤون التعليم في المساجد والمدارس والمكاتب. وكان هذا الجهاز قد قام بمهمة الاستمرارية الثقافية من خلال نقل ما تتضمنه تعاليم السلف إلى الخلف. وبهذا المعنى فإن التواصل الثقافي كان قويًا، ليس بين الماضي والحاضر، بل بين سائر الأوساط «العلمية» في أرجاء

(25) بلغ عدد المفتين في المناطق مئتين، كان الواحد منهم يتولى مهمة استشارية دينية. وكانت أهميته دون الوالي والقاضي صاحبي السلطتين الإجرائية والقضائية.

(26) قارن بذلك، الشناوي، الدولة العثمانية، ص 421-453.

الدولة العثمانية وخارجها. ويمكن القول بثقة تامة إن ثقافة واحدة كانت تنتشر في طرابلس ودمشـق والقاهرة واسـطنبول، ودور رجال الدين في ضمان هذا التواصل الثقافي كان حاسمًا...[27].

لكن الاستمرارية والتواصل كانا أيضًا من نتاج خضوع الثقافة للسياسة (سياسة الأمر الواقع) تبعًا لمواقع الرتب والرواتب ووفقًا لمنهج التكرار والترداد، فماذا لو أن منهجًا آخر برز من داخل هذه الثقافة دعا إلى التغيير أو التجديد، أو أن تحديًا من الخارج هزّ القناعات وطرح أسئلة جديدةً؟

التجربة العثمانية تقدّم في هذا المجال واقعتين نختارهما من سياق حوادث القرن السادس عشر وسياق حوادث أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين.

الواقعة الأولى: تعبّر عما آلت إليه سياسة تنظيم العلماء في مناصب ورتب ورواتب في الدولة، وكيف تمثلت «وحدة الثقافة» في ظل التحاسد والتباغض والتنافس بين الطامحين والطامعين من علماء الدين في مناصب الإفتاء والقضاء والتدريس. فاستخدمت بين الفقهاء وفي ظل أجواء الصراع السياسي الصفوي - العثماني في العالم الإسلامي، تهم الابتداع والتكفير والخروج، طمعًا بمنصب أو لإبعاد منافس، أو لإثارة فتنة، ضد فئة من جماعة المسلمين. وفي هذه الأجواء كانت محنة فقهاء الشيعة الإمامية في جبل عامل (جنوب لبنان الحالي)، مع ممثلي المؤسسة الدينية «الرسمية» في بلاد الشام. وكواقعة من واقعات هذه المحنة كان مقتل أحد أبرز هؤلاء الفقهاء في ذاك العصر، وهو زين الدين بن علي المعروف «بالشهيد الثاني» (911-965هـ/ 1505-1558م) في أثر وشاية من قاضي صيدا، تتهم الشهيد بالاجتهاد(*).

---

(27) خالد زيادة، الصورة التقليدية للمجتمع المديني: قراءة منهجية في سجلات محكمة طرابلس الشرعية في القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر (طرابلس: الجامعة اللبنانية، 1983)، ص 108-109.

(*) يرد تفصيل هذه الحادثة في الفقرات اللاحقة لهذا الفصل، ص 116.

الواقعة الثانية: تُعبر عما آلت إليه أزمة السلطنة العثمانية في أواخر مراحلها، وعندما أصبح هاجس «وحدة الثقافة» لدى السلطان هاجسًا «أمنيًا» يتعلق بسلامة السلطان والجهاز وحدهما، لا بسلامة الأمة «الرعية» وأمنها وموقعها في الصراع العالمي والخريطة الجغرافية - الحضارية. لقد تنبّه فقهاء ومفكرون مسلمون في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين إلى هذا التحدّي فقدّموا إجاباتٍ متنوعة، من موقع تصورهم الهادف إنقاذ الأمة. فكان لهذه الإجابات وذاك التصور، وقع محرّك ومجدد. ولكن كان له أيضًا ردود تتذرّع بالتفريط بوحدة الثقافة، وخطر الاجتهاد، ومحذور الاختراق الغربي. وفي هذا السياق نورد أمثلةً من محنة الأفغاني والكواكبي ورشيد رضا وجمال الدين القاسمي مع المؤسسة الدينية الرسمية وممثلها أبو الهدى الصيّادي، المقرّب من السلطان عبد الحميد(*).

أولًا: الإدارة الدينية العثمانية المحلية وحيّز الفقيه المستقل

تنتظم الدولة العثمانية في سلسلة الدول التي قامت في التاريخ الإسلامي على قاعدة «التغلب» أو مفهوم «إمارة الاستيلاء» الذي نجد لدى الماوردي تبريرًا شرعيًا له تثبّت في ما بعد مع ممارسة السلطان أو «أمير الاستيلاء» لمهمّات الخليفة. فتصبح السلطنة وفقًا لهذا المفهوم مقبولةً لدى بعض الفقهاء «كسلطة ضرورة» يحتملها الأمر الواقع والحاجة إلى «وحدة الأمة» وإدارة المجتمع.

مما أعطى لهذا الواقع أسباب ثباته في وعي جماعة المسلمين الفتوحات الكبرى العثمانية التي كانت قد تُوّجت بفتح القسطنطينية، قلعة المواجهة البيزنطية التي امتنعت على المسلمين طوال قرون من الزمن. فكان ذلك مصدرًا لأمل في نهوض إسلامي تطلع إليه المسلمون بعد فترة من التراجع والتفكك في أثر سقوط بغداد وهجمات الفرنجة واحتلال هؤلاء لبيت المقدس وسنوات الحروب الصليبية المديدة[28].

(*) يرد تفصيل هذه المواقف لاحقًا ص 188-206.

(28) قارن بذلك: محمد جميل بيهم، العرب والترك في الصراع بين الشرق والغرب (بيروت: المطبعة الوطنية، 1957)، ص 80.

ذاك هو «الوجه الإيجابـي» للدولة العثمانية الذي وفّـر لها بادئ ذي بدء مناخًا شعبيًا إسلاميًا في البلاد، اتسم بالقبول وإسباغ الشرعية.

غير أن الوجه الآخر الذي استجدّ مع انكفائها نحو الفتح الداخلي في دار الإسلام ومع تحولها إلى «دولة سـوق وجباية» (بحسب تعبير ابن خلدون في وصفه تطور الدول في التاريخ الإسـلامي)، دولـة تتجاذبها عصبيات تتحالف وتتنافر في الأطـراف، كان يدفع بهـا أكثر فأكثر للتحول إلى سـلطة جائرة أو مجموعة سلطات تتفاوت في درجات جورها من سلطان إلى سلطان، ومن والٍ إلى والٍ، ومن أميرٍ إلى أمير وبالتالي من مكان إلى مكان...

اللافت هنا أن الدولة العثمانية ركّزت في علاقتها بالعلماء، ولا سيما بعد تشـكل هذه العلاقة وانتظامها في قوانين وأجهزة ومؤسسات في أثر تشريعات السلطان سليمان، على اسـتيعاب العلماء في سـلطاتٍ محلية، فدخل القطاع الأكبر منهم في هذه السـلطات. وسـاعدها في هذا الأمر أنماط من السلطات المحلية فـي ولايات الأطراف تقوم على الصراع بين الأسـر المحلية من أجل الجاه والنفوذ فـي ظل نظام ضرائبي مرتكـز على جباية الالتـزام والملتزمين للمقاطعـات، وتقوم على نظام عسـكري تقلّص من حمية الجهـاد، إلى حالةٍ من التشرذم العسكري والانكفاء في مراكز الولايات حيث تولّدت لدى ضباط الانكشارية مطامع سياسـية واقتصادية يتوسلون للوصول إليها، أي وسيلة ومن جملة وسائلها كانت المؤسسة الدينية الرسمية.

يصف عالم دمشقي معاصر لمرحلة ما بعد السلطان سليمان هذا الواقع من خلال معاينته تجربة حكم في دمشـق، عندما تسلّم عبد الله كيوان (أحد ضباط العساكر العثمانية) حاكمية الولاية، فيقول إن هذا الأخير «استبد بأهل دمشق..» «وكان يسـاعده على ذلك نواب محكمـة الباب[29] وأعيان شـهودها. وكانوا

(29) كان هـؤلاء عبارة عن موظفين مـن القضاة الصغار. وكانوا يحلون محـل القضاء في أثناء تعيينهم وفي المدن الصغرى خـارج مركز الولاية أو الإقليم. وكان النائب يشـتري منصبه ولا يتقاضى مرتبًا من الحكومة، ولكنه كان يحصل على إيرادات ضخمة من حصيلة الغرامات المالية التي كان يحكم بها على المخالفين.

يبالغون في نصيحته في كتابة التمسكات، يعلمونه الحيل[30] والاحتيالات لأنه كان يكرمهم ويصلهم. ثم كانوا يترددون إليه في كل صبيحة وينظرون مصالحه، ثم انتقل إلى سردارية دمشق فأخذ أكابر أهلها بالحيلة وعوامّهم بالرهبة لسعة جاهه وانقياد حكام الشريعة إليه»[31].

يصف محمد كرد علي الواقع الذي آل إليه وضع العلماء بعد تدابير سليمان فيقول: «بدأت الدولة منذ دور سليمان بالرسميات وأخذت تلقي الشغب بين العلماء وذلك برتب اخترعتها لهم وجرايات أدرّتها عليهم، فزادت لأجل هذه النفقات الضرائب والخراج على الأمة وكثر التنافس بينهم. وقلّ القوّالون بالحق من رجال العلم، وأنشأ معظمهم يدلسون ويوالسون ويمتدحون السلطان مهما ضلّ وغوى، وسَهُلَ بعد ربطِ العلماء بروابط الرتب والرواتب، أن يستصدر السلاطين فتاوى بقتل الأبرياء لمن تغضب عليهم الدولة»[32].

مع ذلك لم يعدم الواقع بروز علماء مستقلين لم ينتظموا في سلك الجهاز الديني «الرسمي»، اعتزلوا السياسة وانصرفوا إلى التدريس والتأليف. ومن بين هؤلاء: **الفقيه الحنفي والصوفي محمد أفندي البرقاوي** (ت 981هـ/ 1573م) وهو معاصر للسلطان سليمان. درس في اسطنبول ومارس عمله كداعٍ ومدرّس وحافظ على استقلاليته حيال أعلى مراتب السلطات في الدولة. حاول في مؤلفه عن الصوفية، أن يصالح بين الشريعة

(30) والمقصود هنا الحيل الفقهية التي يلجأ إليها لحل الإشكالات التي يثيرها الحكم الشرعي. كالالتفاف على تحريم الربا مثلاً وتخريجه بصورة «البيع والشراء» أو الالتفاف على تحريم ملكية الوقف...

(31) نجم الدين الغزي (977-1061هـ/ 1570-1651م)، **لطف السمر وقطف الثمر: من تراجم أعيان الطبقة الأولى من القرن الحادي عشر**، حققه محمود الشيخ (دمشق: وزارة الثقافة، 1981)، ج 2، ص 613.

(32) محمد كرد علي، **خطط الشام**، 6 ج (بيروت: دار العلم للملايين، 1969)، ج 2، ص 334.

التي يؤكد الفقهاء أحكامها، والحقيقة العرفانية التي يؤكد الصوفيون أولويتها. ويعرف عنه أنه كان ندًّا مناوئًا لشيخ الإسلام أبي السعود أفندي[33].

ونجم الدين الغــزي (ت 1061هـ/ 1651م) وهو فقيــه ومؤرّخ وأديب، نقرأ له موقفًا يحذّر فيه من مصاحبة الســلطان. وكان ذلك بســبب تجربته مع السلطات المتقلبة والجائرة في دمشق - فيترجم ذلك نصيحة شعرية فيقول:

احذر من الملوك والسلطان بحســب القــدرة والإمــكان

لا يجتني مصاحب السلطان من قربه ســوى العصيــان[34]

لكن احتمال «القدرة والإمكان» الذي يشــير إليه الغزّي، ســيضعف أكثر فأكثر في العصور اللاحقة. وستُترجم حال الابتعاد عن السلطان عند البعض - إن وجدت[35]، حال انكفاء واعتزال وخوف من نقد السلطان أو نصحه، أو حالًا من الهروب إلى طرق من الصوفية الشــعبية التي غرقت في السحر والطلاسم والطقوس الرمزية والتي جرى الاعتقاد بها كأشــكال مــن العلاج والحل لكل ضائقةٍ أو مرض أو أزمة، سواء على مستوى الفرد أم المجتمع. تلك هي الحال الذهنية - الاجتماعية التي سادت قطاعًا واسعًا من الاجتماع الإسلامي - السني في ذاك الوقت.

أما بالنسبة إلى الشيعة المنتشــرين في الولايات العثمانية، فتعرّضوا لردود انتقامية عنيفة من الســلطات العثمانية، ولا ســيما عندمــا كان يحتدم الصراع الصفوي - العثماني، ويتعرّض الشــاهات الصفويون «للسكان السنة في إيران. وكنتيجة من نتائج السياسات السلطانية والشاهانية المدعومة والمبرّرة من شيوخ الإســلام لدى الطرفين (إيران - تركية)، عانى المســلمون الشيعة من العرب،

(33) Henri Laoust, *Les Shismes dans l'Islam: Introduction à une étude de la religion musulmane* (Paris: Payot, 1977), p. 313.

(34) الغزي، لطف السمر وقطف الثمر: تراجم أعيان الطبقة الأولى من القرن الحادي عشر.

(35) ذلــك أن مهمة التدريس أضحت تحتاج إلى إذن ســلطاني، الأمر الذي فرض على العلماء آنذاك التوجّه الدائم نحو اسطنبول لالتماس هذا الإذن من السلطان أو من شيخ الإسلام.

ولا سيما في بلاد الشـــام وفي جبلهم التاريخي الأساسي - جبل عامل - القلق والخوف والحذر. الأمر الذي دفعهم أكثر فأكثر إلى ممارســة «تقية»[36] تقضي بعدم الإعلان عن معتقدهم في مســألة الإمامة (وهو المعتقد الذي يؤدي عمليًا إلى اعتبار السلطات القائمة غير شرعية)، وذلك بهدف الانخراط في الاجتماع السياســي القائم والتعايش مع الســلطات القائمة حفظًا للنظــام العام ووحدة الجماعة واستمرارية المعتقد.

أما فقه الشــيعة الإماميــة الذي تبلور علــى يد العلماء الأوائــل (الكليني، المفيــد، الرضــي، المرتضى، الطوســي، الحلي...)، فقد اســتمر يــدرّس في المدارس الدينية العديدة المنتشــرة آنذاك في جبل عامل، التي كان أهمها جزين وجبع، وميس... وكان قد سبق لأحد الفقهاء العامليين محمد بن مكي الجزيني (734-786هـ/ 1333-1384م) (في عصر المماليك) أن وضع مجموعة كبيرة من المؤلفات، كانت أهمها الموسوعة الفقهية المسماة اللمعة الدمشقية.

تقدّم ثقافة محمد بن مكي الجزيني وممارساته كفقيه - مرجع في المجتمع أنموذجًا توحيديًا ومنفتحًا على التيارات والمذاهب والمدارس الإسلامية كلها، مع المحافظة على خط الاســتقلال عن مظاهر الســلطان[37]، وفقًا لما تقتضيه عقيدته في مســألة الإمامة، ويتأكد هذا الخط مع زين الديــن بن علي الجبعي (911-965هـ/ 1505-1558م) المعاصر للســلطان ســليمان القانوني في المرحلة العثمانيــة. فإلى جانب المؤلفات الكثيرة التــي وضعها زين الدين بن علي، يعتبــر مؤلفه الروضة البهية في شــرح اللمعة الدمشــقية، تعبيرًا عن تلك الاســتمرارية الفقهية التي يحتاجها الفقيه - المرجع الشيعي في مجتمع محلي خاضع لسلطانٍ يعتنق مذهبًا معينًا ويجعل من هذا المذهب مذهبًا رسميًا للدولة وقضاتها وشيخ الإســلام فيها. وفي ظل المؤسســات التي استحدثها السلطان سليمان - كما رأينا - لتنظيم الإفتاء والقضاء والتدريس وربطها جميعها - ربطًا

---

(36) تعني التقية كما يعرّفها علماء الشيعة «كتمان الحق وستر الاعتقاد ومكالمة المخالفين وترك التظاهر بما يعني ضررًا في الدنيا والدين». وهذا تعريف للشــيخ المفيد في: دائرة المعارف الإســلامية الشيعية، 3 مج (بيروت: دار التعارف، 1981)، مج 3، ص 76.

(37) راجع نبذة عنه في الفصل الأول من البحث، وسنعود إلى هذه المسألة لاحقًا.

محكمًا بالمركز، كان يتبلور اتجاه في فقه الشـيعة الإماميـة يقدّم نصًا متكاملًا يكون مرشـدًا عمليًا لأحكام العبادات والمعاملات في مجتمع لا تعترف دولته إلا بالمذاهب الأربعة ولا تقرّ لأجهزة السـلطة العليا الحاكمة فيها إلا بالانتماء إلى مذهب واحد هو المذهب الحنفي. وكان هذا الاتجاه الفقهي الشيعي ينحو عمليًا (وكمـا برز ذلك من خلال توجهات ومواقف زيـن الدين بن علي) لأن يجعل من هذا الفقه أحد المذاهب الخمسـة التي ينتشـر مقلّدوها بين سـكّان السـلطنة العثمانية. وفي هذا التوجه العملي الذي نلمسـه كما سنرى من سيرة صاحب الروضة البهية يقوم إمكان حل لمسألتين أساسيتين.

أولًا: مسـألة الانخراط في رعية السلطنة العثمانية كواقع لاجتماع سياسي قائم، وثانيًا تأجيل مسألة الإمامة واسـتتباعاتها السياسية كجزء من معتقد «غيبة الإمام»، والاستقلال عن المشروع السياسي الصفوي في إيران[38].

مـن هنا فـإن وقفـةً عند سـيرة زين الديـن بن علـي (الشـهيد الثاني، ت 965هـ/ 1558م) وتجربته مـع الإدارة الدينيـة العثمانيـة المحلية، هي ضرورية لإظهارها من العتمة[39] من جهة، وإبراز دلالاتها التاريخية والمنهجية من جهة أخرى.

زين الدين بن علي وقاضي صيدا في القضاء العثماني

لعلّ أقـدم ترجمة له هي التـي وضعها تلميذه الشـيخ محمـد بن علي المعروف بابن العودي، والتي نقل بعضًا منها الشـيخ محمد بن الحسـن الحر العاملي (ت 1104هـ/ 1692م) فـي كتابه أمل الآمل. وإذ نسـتعيد بالحرف

(38) وفي رأينا أن اتجاهًا آخر في الفقه الشـيعي غير اتجاه زين الدين بـن علي كان يقدّم تبريرًا لقيام الحكم الصفوي في إيران، وأدّى الاضطهاد العثماني من جهة ومخاوف فقهاء الشيعة في جبل عامل في أثر مقتل زين الدين بن علي - كما سـنرى - من جهة أخرى دورًا في تعميق هذا الاتجاه الشـيعي - الصفوي.

(39) التعتيم على السـيرة ودلالاتها يأتي من جانبين: من الجانب الشيعي - الصفوي الذي يغفل أمر انخراط زين الدين بن علي في الاجتماع السياسـي العثماني، ومن الجانب السني - العثماني الذي يغفل واقع انفتاح زين الدين على جميع المذاهب الإسلامية.

بعضًا من هذه السيرة نترك للنص الوثائقي أن يأخذ مجال دلالته من ظروفه التاريخية التي ألممنا بها في هذه الدراسة.

يقول الحر العاملي:

«... ونقل عنه (أي عن العودي) من رسالته التي ألّفها في ذكر أحوال الشهيد الثاني أن مولده ثالث عشر شوال سنة 911، وأنه ختم القرآن وعمره تسع سنين، وقرأ على والده في فنون العربية والفقه إلى أن توفي والده سنة 925، وأنه ارتحل في تلك السنة مهاجرًا في طلب العلم إلى ميس[40]، وأنه ارتحل بعد ذلك إلى كرك نوح[41].. وأنه انتقل إلى وطنه الأول جبع سنة 934هـ ثم ارتحل إلى دمشق... ثم رجع إلى جبع، ورحل إلى مصر سنة 942 لتحصيل ما أمكن من العلوم، وقرأ على جماعة من علماء العامة[42] وذكرهم وذكر ما قرأ عليهم من كتبهم في الحديث والفقه وغيرهما، وأنه قرأ بمصر على ستة عشر رجلًا من أكابر علمائهم وذكرهم مفصلًا(*)، وأنه ارتحل سنة 944هـ

(40) ميس الجبل: مدرسة دينية في جبل عامل.

(41) كرك نوح: مدرسة دينية في البقاع.

(42) ويقصد علماء السنة.

(*) ومن بينهم: الشيخ شهاب الدين أحمد الرملي الشافعي، والملا حسين الجرجاني، والملا محمد الاسترابادي، والملا محمد علي الكيلاني، والشيخ أبو الحسن البكري، والشيخ زين الدين الجرمي المالكي. ويذكر هذا الأخير بقوله: «لم أرَ بالديار المصرية أفضل منه في العلوم العقلية والعربية، سمعت عليه البيضاوي في التفسير... ومنهم الشيخ ناصر الدين الطبلاوي الشافعي، ومنهم الشيخ شمس الدين بن أبي النحاس، وكان يصف هذا الأخير «بالصلاح وحسن الأخلاق والتواضع»، وكان من بينهم الشيخ عبد الحميد السنهوري الذي أجاز زين الدين إجازة عامة، وفيه يقول: «وهذا الشيخ أيضًا كان شيخًا قدّس سره... جمع بين فضيلتي العلم والكرم»... هذا ويذكر الشيخ زين أعدادًا من شيوخ مصر الذين قرأ عليهم أمّهات الكتب السنية في الفقه والحديث والتفسير وعلم الأصول. ويمتدحهم في أخلاقهم وعلمهم لتلميذه ابن العودي الذي نقل يومياته. انظر: زين الدين بن علي الجبعي العاملي (الشهيد الثاني)، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، تقديم بقلم: محمد مهدي الآصفي (النجف: جامعة النجف، 1386هـ [1966م؟])، التقديم، ج 1، ص 159-161.

وهو إلى ذلك، يعود في استشهاداته، إضافة إلى الاستشهاد بأقوال أئمة أهل البيت، إلى أقوال للتابعين والصحابة، وأئمة الفقه السني. وواضح ذلك في مؤلفه: منية المريد في آداب المفيد والمستفيد، تحليل وتحقيق عبد الأمير شمس الدين، موسوعة الفكر التربوي العربي الإسلامي، التربية عند الفقهاء؛ الحلقة 1 (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1981)، وهذا الكتاب هو كتاب مفصل في التربية وطرائق التعليم والتعلّم، فرغ منه في عام 954هـ أي بعد تسلمه مهمة التدريس في المدرسة النورية في بعلبك بحوالى ثلاث سنوات.

إلى الحجاز فحج ورجع إلى جبع، ثم سافر إلى العراق لزيارة الأئمة عليهم السلام سنة 946هـ ورجع تلك السنة، ثم سافر إلى بلاد الروم سنة 951هـ وأقام بقسطنطينية ثلاثة أشهر ونصفًا وأعطوه المدرسة النورية ببعلبك، ورجع وأقام بها ودرّس في المذاهب الخمسة مدة طويلة»[43].

في مرجع مرتكز على مخطوطة ابن العودي أن زين الدين بن علي يصف رحلته إلى القسطنطينية فيقول: «وكان وصولنا إلى مدينة قسطنطينية يوم الاثنين 17 شهر ربيع الأول سنة 952 (...)، وبقيت بعد وصولي 18 يومًا لا اجتمع بأحدٍ من الأعيان، ثم اقتضى الحال أن كتبت في هذه الأيام رسالة جيدة تشتمل على عشرة مباحث جليلة، كل بحث في فن من الفنون العقلية والفقهية والتفسير وغيرها وأوصلتها إلى قاضي العسكر، وهو محمد بن قطب الدين بن محمد بن قاضي زاده الرومي، وهو رجل فاضل أديب عاقل لبيب من أحسن الناس خلقًا وتهذيبًا وأدبًا، فوقعت منه موقعًا حسنًا وحصل لي بسبب ذلك منه حظ عظيم، وأكثر من تعريفي والثناء علي للأفاضل، واتفق في هذه المدة بيني وبينه مباحثة في مسائل كثيرة من الحقائق»[44].

ثم يقول: «ففي اليوم الثاني من اجتماعي به أرسل إلي الدفتر المشتمل على الوظائف والمدارس، وبذل لي ما اختاره وأكد في كون ذلك في الشام أو حلب، فاقتضى الحال أن اخترت منه المدرسة النورية ببعلبك لمصالح وجدتها ولظهور أمر الله تعالى بها على الخصوص، فأعرض لي بها إلى (السلطان سليمان) وكتب لي بها، براءة وجعل لي في كل شهر ما شرطه واقفها السلطان نور الدين الشهيد»[45].

ويروي الحر العاملي واقعة قتله بعد عودته إلى قريته جبع[46] فيقول:

(43) محمد بن الحسن الحر العاملي، أمل الآمل، تحقيق أحمد الحسيني، 2 ج، ط2 (بيروت: مؤسسة الوفاء، 1983)، ج 1، ص 89.

(44) في: زين الدين بن علي (الجبعي العاملي)، الروضة البهية، ج 1، ص 169-170عن مخطوطة ابن العودي.

(45) المصدر نفسه، ص 170.

(46) لا تذكر المصادر سببًا لتركه التدريس في بعلبك وعودته إلى قريته جبع.

«وكان سبب قتله على ما سمعته من بعض المشائخ ورأيته بخط بعضهم، أنه ترافع إليه رجلان فحكم لأحدهما على الآخر، فغضب المحكوم عليه وذهب إلى قاضي صيدا واسمه معروف، وكان الشيخ مشغولًا في تلك الأيام بتأليف شرح اللمعة (...) فأرسل القاضي إلى جبع من يطلبه وكان مقيمًا في كرم لـه مدة منفردًا عن البلد متفرغًا للتأليف، فقال له بعض أهل البلدة قد سافر عنا مدةً، فخطر ببال الشيخ أن يسافر إلى الحج، وكان قد حج مرارًا، لكنه قصد الاختباء، فسافر في محمل مغطى، وكتب قاضي صيدا إلى سلطان روم أنه قد وجد ببلاد الشام رجل مبتدع خارج عن المذاهب الأربعة، فأرسل السلطان رجلًا في طلب الشيخ، وقال له: ائتني به حيًا حتى أجمع بينه وبين علماء بلادي فيبحثوا معه ويطلعوا على مذهبه ويخبروني فأحكم عليه بما يقتضي مذهبي. فجاء الرجل فأخبر أن الشيخ توجه إلى مكة، فذهب في طلبه فاجتمع به في طريق مكة، فقال له: تكون معي حتى نحج بيت الله ثم أفعل ما تريد فرضي بذلك. فلما فرغ من الحج سافر معه إلى بلاد الروم. فلما وصل إليها رآه رجل فسأله عن الشيخ فقال: رجل من علماء الشيعة الإمامية أريد أن أوصله إلى السلطان. فقال: أوَما تخاف أن يخبر السلطان بأنك قد قصّرت في خدمته وآذيته وله هناك أصحاب يساعدونه فيكون سببًا لهلاكك، بل الرأي أن تقتله وتأخذ برأسه إلى السلطان، فقتله في مكان من ساحل البحر (...) وأخذ الرجل رأسه إلى السلطان، فأنكر عليه وقال: أمرتك أن تأتيني به حيًا فقتلته، وسعى السيد عبد الرحيم العباسي في قتل ذلك الرجل فقتله السلطان»[47].

وفي رواية ابن العودي أن قاضي صيدا «معروف الشامي» حقد على زين الدين، منذ أبى هذا الأخير في أثناء عزمه التوجه إلى القسطنطينية لطلب منصب التدريس، أن يطلب من القاضي تعريفًا به، وكانت العادة والأعراف أن يستحصل قاصد القسطنطينية على تعريف من قاضي ناحيته أو قضائه. فلما كُرّم

(47) الحر العاملي، أمل الآمل، ج 1، ص 91.

زين الدين في العاصمة وحصل على ما أراد دون تدخل القاضي، حقد القاضي عليه وأضمر له شرًا[48].

هذا، ولا بد ونحن نقرأ واقعات هذه النصوص الوثائقية من أن نضعها في سياقها التاريخي العام. وهذا السياق هو بشكل أساسي سياق الصراع الصفوي العثماني. فمقتل الشيخ زين الدين جاء في أواسط سلطنة الشاه الصفوي طهماسب في عام 965هـ، أي في الوقت الذي عاد فتجدّد فيه الصراع، وأخذ الشاه طهماسب على عاتقه استقدام علماء الشيعة الإمامية من العراق وجبل عامل والبحرين إلى إيران لتقوية مذهب أهل الدولة ونشره[49].

ثمة تفسير مستقى من مصدر فارسي رواه السيد محسن الأمين في أعيان الشيعة، يؤكد هذا السياق الذي نشير إليه وخلاصته أنه «في سنة 965هـ في أواسط سلطنة الشاه طهماسب الصفوي استشهد (...) الشيخ زين الدين العاملي. وكان السبب في شهادته أن جماعةً من السنيين قالوا لرستم باشا الوزير الأعظم للسلطان سليمان ملك الروم أن الشيخ زين الدين يدّعي الاجتهاد، ويتردد إليه كثير من علماء الشيعة ويقرأون عليه كتب الإمامية، وغرضهم بذلك إشاعة التشيع، فأرسل رستم باشا الوزير، في طلب الشيخ زين الدين، وكان وقتئذٍ بمكة المعظمة فأخذوه من مكة وذهبوا به إلى استنبول، فقتلوه فيها من غير أن يعرضوه على السلطان سليمان»[50].

واضح من خلال هذه السيرة المسار الذي كانت تسير فيه وضعية المؤسسة الدينية العثمانية في أسلوب علاقتها بالمجتمع، سواء شاء

---

(48) زين الدين بن علي (الجبعي العاملي)، الروضة البهية، ج 1، ص 192، هذا إلى جانب أن الفقيه المجتهد كان عبر سمعته يحوز ثقة الناس فيرتضي هؤلاء بالاحتكام إليه من دون أن يكون معينًا رسميًا من الدولة. وهذا حال الشيخ زين الدين مع مسلمي محيطه آنذاك سنةً وشيعةً. وكان من الطبيعي أن يثير هذا الوضع غضب القاضي الرسمي.

(49) انظر الفصل الرابع.

(50) محسن الأمين، أعيان الشيعة (بيروت: مطبعة الإنصاف، 1961)، ج 33، ص 292.

السلطان سليمان ذلك أم لا، إنه الأسلوب الذي سيلاحظه نجم الدين الغزي (ت 1061هـ/ 1651م) عندما تحوّلت وظائف المؤسسة الدينية التابعة للدولة إلى منافذ للجاه والمال وتمكين سلطة المتغلبين من العساكر أو من الأمراء المحليين.

كان الوضع برمته يتجه نحو توحيد مؤسسة الإفتاء والقضاء في الدولة، في حين كان المجتمع يتجه نحو التفكك وبروز أمراء التغلب وولايات الأطراف، وفي الوقت الذي كان فيه الأمير أو الشيخ أو الوالي يبحث عن مجالٍ للإفادة من نظام التلزيم والجباية الضرائبية[51]، كان القاضي المحلي أو المفتي يبحث عن تثبيت منصبه أو طريقة لترقيه في جهاز القضاء أو الإفتاء، متوسلاً في ذلك شتى الطرق، ومن بينها طريقة «التعريف» التي هي إحدى طرائق الرقابة الأيديولوجية للمجتمع[52]. فهل يمكن لهذه الوضعية أن تحتمل بروز فقيه يدعو للاجتهاد وإمكان تعدد المفتين؟ ذاك جانب من محنة زين الدين بن علي عندما كتب في أثناء تدريسه في المدرسة النورية في بعلبك فصلًا في «آداب الفتوى والمفتي والمستفتي» في كتابه منية المريد في آداب المفيد والمستفيد، يحدد فيه «شروط المفتي المطلق وأحكام المفتي وآدابه»[53] في وضع كانت فيه مؤسسة الإفتاء والقضاء والتدريس العثمانية، تتجه نحو اعتماد معاييرها الداخلية، لا على مستوى المذهبية الفقهية فحسب، بل على مستوى الاندراج في قوانين المؤسسة السلطانية ومراكز القوى وانفتاح هذه الأخيرة على سلوك وأخلاق المجتمع العصبوية والنفعية والذاتية.

---

(51) راجع كتابنا في هذا الموضوع: وجيه كوثراني، السلطة والمجتمع والعمل السياسي: من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1988).

(52) نذكر بموقف قاضي صيدا عندما قرر زين الدين بن علي الاستغناء عن تعريف القاضي في مقصده إلى القسطنطينية، إذ قال القاضي لابن العودي: «لا يتيسر له شيء من دون تعريف»، ففي القسطنطينية «لا يعرفون إلا القانون».. زين الدين بن علي (الجبعي العالمي)، الروضة البهية، التقديم، ج 1، ص 169.

(53) زين الدين بن علي (الجبعي العاملي)، منية المريد في آداب المفيد والمستفيد، ص 234-235.

هذا في وقت تقوم فيه دولة مماثلة في بنيتها ومؤسساتها للدولة العثمانية في إيران ولكنها مختلفة في عنوانها «الأسري» ومذهبها «الرسمي» دولة تطرح نفسها بديلًا، فتطرح على الفقهاء أشكالًا من الاستجابات كما سنرى، وخطوطًا مختلفة في التوجهات[54].

ثانيًا: الإصلاح الإسلامي والحال العثماني في أواخر السلطنة

مع مطلع القرن السابع عشر، انكشفت أزمة السلطنة العثمانية انكشافًا حادًا على مستوى المنصب السلطاني ومراكز القوى فيها، إذ قامت ثورة للإنكشارية في عام 1623م، وأدّت إلى مقتل السلطان عثمان الثاني، ثم إلى تدخلهم في تعيين السلطان مصطفى الأول، ثم إلى عزله بعد سنة وتعيين مراد الرابع وتنصيب الوزراء وخلعهم[55].

وفي الأناضول والولايات - الأطراف، قامت ثورات الولاة والأمراء المحليين. وفي سياق هذه الظروف قامت حركة المعني في بلاد الشام.

وفي الجبهة الشرقية تجدد القتال مع الصفويين. أما على الجبهة الأوروبية فإن الفتوحات كانت قد توقفت وتوالت تراجعات الجيش العثماني الذي قلّت موارده فانكفأت فرقه إلى الداخل تقوم بالثورات وتبتز مواقع السلطة في الدولة وتستغل مراكز الإنتاج والتجارة في المجتمع.

أما المؤسسة الدينية فقد أضحت جزءًا من مراكز القوى، تميل عبر موقف شيخ الإسلام والقضاة، إلى القوة الغالبة سواء تمثلت بالسلطان أم بأغاوات الإنكشارية.

كان من الطبيعي أن تتوجه أنظار رجال الإصلاح الذين قدّر لهم أن يكونوا قريبين من السلاطين كوزراء أو مستشارين (مربين) في غضون القرن السابع

---

(54) نترك هذا الجانب لمعالجته في الفصل المخصص للدولة الصفوية والمؤسسة الدينية.

(55) محمد فريد، تاريخ الدولة العلية العثمانية (بيروت: دار الجيل، 1977)، ص 143-144.

عشر إلى تفسير أسباب انحطاط مؤسسات الدولة من خلال رصد المفارقة بين الحاضر والماضي. وكانت أهم محاولة في هذا المجال هي رسالة قوجيه بيك التي وجهها إلى السلطان مراد الرابع في عام 1040هـ/ 1630م بصفته مستشارًا أو مربيًا لهذا الأخير[56].

نلاحظ أن قوجيه بيك يفرد للمؤسسة الدينية نقدًا خاصًا إلى جانب نقده الأساسي للمؤسسة العسكرية والإدارية والمالية. فهو يذكّر بدور العلماء في منعة الدولة أيام كان يتم اختيار المفتي والقاضي «من بين الأشخاص الأكثر علمًا والأشد إيمانًا بالله» وأيام كان «المفتون، عدا كونهم مصدر العلم، لا يخفون الحقيقة أبدًا عن السلاطين، ويقدّمون لهم أبدًا النصائح دون توقف. ويجتهدون لخير الدين والدولة»، وأيام كان نظام التعليم نظامًا جديًا وصارمًا، يتنقل فيه طالب العلم من أستاذ يجيزه في علم إلى أستاذ آخر يجيزه في علم آخر حتى يحوز على درجة معينة... ويصف قوجيه بيك حال المؤسسة الدينية في أيامه فيقول:

«لكن هذا النظام قلب منذ عام (1003هـ/ 1594م)، وعزل علاء أفندي من الإفتاء دون سبب. ونفس الأمر حصل لقضاة العسكر فاضطروا إلى مواراة الحقيقة عن السلطان ليحفظوا مناصبهم وليكسبوا صداقة الوزراء، ومؤخرًا فإن منصب المفتي قد أُعطي لأناس ليست لهم الكفاءة بالتضاد مع القوانين والأعراف التي كانت متبعة سابقًا، وكذلك الأمر بالنسبة لقضاة العسكر. وبيع المناصب انتقلت عدواه إلى الملازمين الذين ليسوا إلا كتابًا بسطاء وإلى غيرهم من الأشخاص الذين يصرون بواسطة المال مدرسين وقضاة. وقد سهّلت هذه التجاوزات انتشار الجهل الذي يسيطر حاليًا فلا نقدر أن نميز الحسن من السيء [السيئ]، ومن هنا يأتي التعسف والاختلاس»[57]. ونظرًا إلى القدرة على التمييز بين الجاهل والعالم

---

(56) ندين للزميل خالد زيادة في نقل أفكار هذه الرسالة من كتابه: اكتشاف التقدّم الأوروبي: دراسة في المؤثرات الأوروبية على العثمانيين في القرن الثامن عشر (بيروت: دار الطليعة، 1981)، ص 20 وما بعدها.

(57) ورد النص في: زيادة، اكتشاف التقدم الأوروبي، ص 23-24، مترجمًا عن الفرنسية من نص بعنوان: *Canon de Sultan Suleiman II, représenté à Sultan Marad V pour son instruction* (Paris).

يأمل قوجيه بيك - بالإصلاح «لأن مناصب العلماء لا يجوز أن تعطى بالاحتيال والشـفاعة إلى الجهلة»[58]. ومـع هذا فإن دعوة الإصلاح كانت تتوجه بشـكل أساسي إلى القطاع العسكري والإدارة المالية في الدولة.

كان على هذه الصيحة والصيحات المماثلة التي ارتفعت في غضون القرن الثامن عشر، بتأثير التحدّي الذي أثاره الاطلاع على تجارب الدول في أوروبا، أن تنتظر أواخر القرن، أي فترة حكم السلطان سليم الثالث (1789-1808م) ليكون لها تأثيرها الفعلي في السياسة الإصلاحية.

بادر السـلطان سـليم الثالث، وبناءً على اقتراحات المجلس الاستشاري الذي شكّله، إلى استحداث «نظام جديد» يقوم على موازاة النظام القديم الذي يتمثل بشكل أساسي بالإنكشـارية ونظام التعليم الديني إلى جانب اتخاذ بعض التدابير الماليـة التي تضمن نوعًا من الجباية المنظمة للدولة. فعلى المسـتوى العسكري شكّل السـلطان سـليم قواتٍ نظامية خارج إطار الإنكشارية، وعلى مستوى التعليم اهتم بتطوير وفتح مدارس جديدة تدرس الهندسة والرياضيات وغيرها من العلوم الوضعية التي استبعدت من التعليم الديني التقليدي.

كان الهـدف إيجاد بدائـل تدريجية للمؤسسـتين القديمتين (العسـكرية والدينية)، من شـأنها أن تضعفهما مـن دون أن تلغيهمـا. وصحيح أن بعض العلماء قد أيّد محاولات سليم الإصلاحية، مثل تاتار جيق زاده، لكن المؤسسة الدينية كانت بمعظم أجهزتها ورجالها ضد هـذه التدابير؛ إذ اعتبرتها «نوعًا من البدعة والكفر».

سـاعد هذا الموقف الذي صدر بشكل أساسـي عن شيخ الإسلام محمد رفيق وقاضي اسطنبول مراد زاده، قواتُ الإنكشارية عندما تمكنت هذه الأخيرة من الإطاحة بالسلطان سليم وإيقاف حركة الإصلاح في عام 1807[59].

---

(58) المصدر نفسه، ص 25.

(59) زيادة، اكتشاف التقدم الأوروبي، ص 106، وقارن بذلك: Edouard Engelhardt, *La Turquie et le Tanzimat ou, histoire des réformes dans l'Empire Ottoman depuis 1826 jusqu'à nos jours* (Paris: 1894), p. 280 et les suivantes.

بدأ يتبلور مع محاولة سليم الثالث اتجاه إصلاحي في الدولة يستمد أشكال حلوله من صيـــغ التجربة الغربية في بناء الدولة والمؤسســـات، واتجاه محافظ يجعل من مراكز القوى التي ترسخت في البنية المؤسسية للدولة العثمانية، ومن مواقع السلطة الأيديولوجية التي هيمنت في المجتمع واقعًا «مقدّسًا» يُعلن عن تبريره أو مقاومة تغييره، بواسطة الفتوى أي الإجازة والتحريم.

كانت هذه الثنائية هي أحد أبرز جوانب أزمة سياســة التنظيمات العثمانية طوال القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين.

إذ كان يلجأ أهل التنظيمات إلى تبرير الإصــلاح بالفتوى، أي إلى برهان مطابقة القوانين للأحكام الشــرعية، وكانت القوى المقاومة للتنظيم والإصلاح تلجأ بدورها إلى تكفير هذا الاتجاه واعتباره بدعةً.

من جهة أخرى ولمّا كان القرن التاســع عشــر، هو القرن الذي بدأت فيه مشروعات أقسام مســارها في التطبيق والتنفيذ، جنبًا إلى جنب مع مشروعات الاحتــلال والســيطرة وتركيز مناطق النفــوذ اقتصاديًــا وثقافيًا، فــإنّ الحركة الاستعمارية الغربية بدأت تشــكل جانبًا من جوانب أزمة الإصلاح في الدولة، تارةً من موقع المشــجع على هذا الإصلاح بداعي تســريع خطوات التوســع الرأســمالي التحديثي في المجتمع العثماني، وتارةً أخرى مــن موقع المعوّق لهذا الإصلاح بسبب التزاحم الاســتعماري بين الدول على سياسات الاختراق والتفكيك والاســتمالة والاســتقواء التي اتبعتها الدول الغربيــة تجاه الأقليات والملل «المحمية»[60]. هذا الواقع أوقع حركة الإصلاحات «بلبس» خطر عاشه الوعي الإســلامي ولا يزال، عدا الإرباك الذي شكّله أمام ســيرها وتطبيقاتها. وهذا «اللبس» بين الإصلاح والسياسة الغربية، هو حال الشعور الذي استخدمه السلطان عبد الحميد الثاني في أثناء حكمه (1876-1909م) ووظّفه بمساعدة

(60) قــارن بهذه الفرضية: المعالجة الموسّــعة التــي يقدّمها Engelhardt عن مــأزق التنظيمات وظروفها الداخلية والخارجية: Engelhardt, *La Turquie et le Tanzimat*, pp. 87-104.

المؤسسة الدينية، وأبرز شخصياتها آنذاك أبو الهدى الصيّادي[61]، ضد الإصلاح والحركة الدستورية والأفكار التجديدية في الإسلام.

تجدر الملاحظة إلى أن أصحاب الأصوات الداعية إلى إصلاح مؤسسات الدولة العثمانية، كانت تنتمي في معظم الأحيان إلى حالتين. فهي أولًا جزء من الحالة السياسية في جهاز الدولة الحاكم (الديوان)، وهذا هو حال عدد من الوزراء والولاة الذي حملوا همّ الإصلاح العثماني من زاوية سياسية بحتة أمثال عالي باشا وفؤاد باشا ومدحت باشا في القرن التاسع عشر. وقد أنجزوا انطلاقًا من حرصهم على إنقاذ السلطنة وبناء «دولة عثمانية حديثة» مهمّات كبرى في بناء الإدارة، واستصدار القوانين، لتنظيم قطاعات واسعة من الحياة الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية: كقانون مسح الأراضي والبلديات والمحاكم النظامية وقانون التجارة... إلخ[62].

أما الحالة الثانية فتتمثل بالحركة الفكرية والأدبية التي عبّر عنها كتّاب «العثمانيين الجدد» أمثال الشاعر نامق كمال وبالحركة السياسية الليبرالية الدستورية التي نشأت بالتعارض مع سياسة السلطان عبد الحميد الثاني، والتي تمثلت بتنظيمات «تركيا الفتاة» ثم «جمعية الاتحاد والترقي» وحزب «الحرية والائتلاف» والجمعيات الإصلاحية المختلفة.

---

(61) أبو الهدى الصيّادي (1266-1328هـ/ 1849-1909م)، ولد في خان شيخون (من أعمال حلب) وينتسب إلى عائلة الرفاعي الحسينية، تعلّم في حلب وولي نقابة الإشراف فيها. ثم سكن الأستانة واتصل بالسلطان عبد الحميد فقلّده مشيخة المشايخ. استمرّ في خدمته زهاء 50 سنة، «ويعرف بذكائه وظرفه وانتسابه إلى الطريقة الصوفية الرفاعية، وكانت له الكلمة العليا عند عبد الحميد في منصب القضاة والمفتين، من مؤلفاته: قلادة الجواهر في ذكر الغوث الرفاعي واتباعه الأكابر، فرحة الأحباب في أخبار الأربعة الأقطاب، طبقات السادة الرفاعية... وجميعها كتب في ذكر مآثر رجال الصوفية ولا سيما من الرفاعية... وكان يريد بذلك تأكيد انتسابه في السلطة والمجتمع...»، الأمر الذي تصدّى له الكواكبي ورشيد رضا، كما سنرى لاحقًا.

قارن: خير الدين الزركلي، الأعلام، ط 5 (بيروت: 1980)، ج 6، ص 324-325.

(62) لأخذ فكرة «عن هذا الجهد التشريعي الكبير» راجع: مجموعة التنظيمات العثمانية التي صدرت تحت عنوان الدستور، ترجمها إلى العربية نوفل نعمة الله نوفل، 2 ج (بيروت: المطبعة الأدبية، 1301هـ/ 1883م).

في الحالتين المذكورتين نلاحظ أن هذه الأصوات الإصلاحية لم تنشأ من داخل المؤسسة الدينية العثمانية، وأن أصحابها هم من أصول اجتماعية مدنية، تلقوا تعليمهم إما فـي الجامعة الغربية الحديثة، أو في الكلية العسـكرية. فهم جماعات من النخب الفكرية والعسـكرية الجديدة في تكوينها وثقافتها، كانت ترى أن الحـل الإنقاذي للدولـة العثمانية يجب أن يتم عبـر اعتماد «النموذج الغربي» في بنـاء الدولة لا للالتحاق بالسياسـات الغربيـة وإنما على العكس لمواجهتها والصمود أمامها، واحتلال المكانة نفسها[63].

السؤال: أين كان موقع المؤسسة الدينية العثمانية في خضم هذه الحركات التغييرية والإصلاحية؟

إن الأدبيات كلها المعاصرة لتلك الفترة المتأخرة من عمر الدولة العثمانية تجمع حيـن وصفها أوضاع العلمـاء الموظفيـن ومظاهر الحيـاة الدينية في المجتمع، على نعتها بشتى الأوصاف المعبّرة عن الانحطاط والتخلف والجمود ومسلكيات الكذب والرياء والاستكانة. والواقع أنه لم يكن من المنتظر في هذه الظروف أن تتولّد حالة إصلاحية للمؤسسـة من داخلها. فمنذ زمن (منذ القرن السابع عشر تقريبًا) كانت المؤسسة قد أصبحت مغلقة على علماء المجتمع إلا لذوي القربى وأهل المنافع. ويتحـدث المؤرخون عن فتوى «تجيز خلافة ابن العالم أباه في وظائفه ولو كان طفلًا رضيعًا»[64]. وأدّى كل هذا «إلى أن أصبحت الوظائف الدينية في الدولة تُورّث كما تُورّث الأموال والعقارات، مما أدى إلى ضعف في طلب العلم، فتصدّى للتدريس والخطابة وإمامة المسلمين، الجهالُ وأنصاف المتعلمين بحكـم الوظائف التي ورثوها عن آبائهم»[65]. وبحسـب

---

(63) راجع نموذجًا من نصوص هذه النخبة في: Ahmet Riza, *La Faillite morale de la Politique occidentale en Europe*, (Paris: Picart, 1922).

وأحمد رضا هو أحد أبرز مؤسسي جمعية «تركيا الفتاة».

(64) اعتمادًا على: عدنان الخطيب، الشـيخ طاهر الجزائري: رائد النهضة العلمية في بلاد الشام، وأعلام من خريجي مدرسته (القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، 1971)، ص 17.

(65) المصدر نفسه، ص 17.

الرجل أن يقرأ بعض كتب الفقه ليعتمّ ويقال إنه عالم[66]. وغرقت السجالات «الفقهية» في مواضيع تافهة لا تقدم ولا تؤخر في شأن الدين أو تطور المجتمع. وانشغل «الحشويون» في بحث مسائل مثل «هل فضلات الأنبياء طاهرة أم لا»، أو «هل الملائكة ذكور أم إناث»[67].

في هذه الأجواء كان من الطبيعي أن تصدر أصوات الاعتراض على هذا الواقع عن أشخاص نشأوا خارج هذه الأطر التقليدية، ومن خلال الاصطدام بالسلطات المستبدة والجائرة، وعبر الاستجابة لتحدّيات التجربة الغربية التي تمّ الاطلاع عليها بأساليب شتى، بدءًا من صدمة العنف التي أدّت إلى وعي هول الكارثة (بدءًا من حملة نابليون)، إلى المشاهدة والمقارنة بين حال وحال، إلى السلعة والمدرسة والجامعة والكتاب في إطار عملية الاحتكاك الثقافي.

يقول رشيد رضا معللًا أسباب الصحوة التي دفعتهم إلى إعادة قراءة جديدة للإسلام من خلال مناقشته قارئًا يعتقد أن الشورى ومبادئ الإصلاح هي أصل من أصول الدين ولا دخل لأوروبا به: «لا تقل أيها المسلم أن هذا الحكم أصل من أصول ديننا فنحن قد استفدناه من الكتاب المبين، ومن سيرة الخلفاء الراشدين لا من معاشرة الأوروبيين، والوقوف على حال الغربيين، فإنه لولا الاعتبار بحال هؤلاء الناس لما فكرت أنت وأمثالك بأن هذا من الإسلام ولكان أسبق الناس إلى الدعوة إلى إقامة هذا الركن علماء الدين في الأستانة وفي مصر ومراكش، وهم الذين لا يزال أكثرهم يؤيد حكومة الأفراد الاستبدادية ويعد من أكبر أعوانها... إنني لا أنكر أن ديننا يفيدنا ذلك... ومع

(66) ظافر القاسمي، جمال الدين القاسمي وعصره (دمشق: مكتبة أطلس، 1965)، ص 16.

(67) ويعلّق القاسمي على هذا الحال: «أدركت بنفسي في جامع بني أمية مدرسًا يبحث في هذا الموضوع للعامة في رمضان. كما أدركت البحوث الطويلة التي قامت حول: هل تعليم الجغرافيا حلال أم حرام؟ وهل تعلّم اللغات الأجنبية والعلوم العصرية (الكيمياء والفيزياء) حلال أم حرام؟ وشهدت إنشاء مدارس خاصة لبعض الحشوية والجامدين من رجال الدين حذفت من برامجها هذه العلوم». المصدر نفسه، ص 17.

هذا كله أقول إننا لولا اختلاطنا بالأوروبيين لمـا تنبّهنا من حيث نحن أمة أو أمم إلى هذا الأمر العظيم، وإن كان صريحًا جليًا في القرآن الكريم...»[68].

الواقع أن تجربة الصحوة الإسلامية في مصر قدّمت كردٍ على التحدي الغربي نماذج من العلماء المستقلين بدءًا من الجبرتي إلى عمر مكرم إلى الطهطاوي إلى محمد عبده، كانوا بمواقفهم، ونصوصهم مشجعين على نقد المؤسسة الدينية العثمانية وسلطانها، وإن اتخذت حركة الإصلاح في مصر مسارًا مستقلًا ومتميزًا بسبب خصوصية مصر كولاية وخديوية ثم مستعمرة إنكليزية من جهة وبسبب استقلالية الأزهر عن المؤسسة الدينية العثمانية من جهة أخرى.

يروى عن عمر مكرم، وفي مناسبة قيام إحدى الثورات المصرية ضد العساكر العثمانية سجال هو التالي:

- قال ممثل السلطان لعمر مكرم: «كيف تثورون على من ولاه السلطان عليكم، وقد قال الله تعالى (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم) فأجابه السيد عمر مكرم: «ألا فاعلم أن أولي الأمر هم العلماء وحملة الشريعة والسلطان العادل. وهذا الحاكم الذي أرسلكم ما هو إلا رجل ظالم، خارج على قانون البلاد وشريعتها، فلقد كان لأهل مصر دائمًا الحق في أن يعزلوا الوالي إذا ساء ولم يرض الناس عنه. على أنني لا أكتفي بذكر ما جرت عليه عادة البلاد منذ الأزمنة القديمة، بل أذكر أن السلطان أو الخليفة نفسه إذا سار في الناس سيرة الجور والظلم كان لهم عزله وخلعه»[69].

ولمحمد عبده رأي في طريقة إصلاح المؤسسة الدينية، خلاصته مهادنة الحاكم أو السلطان، «وتحييد» القوى المعادية للإصلاح، حتى يتمكن المصلح

---

(68) رشيد رضا، «منافع الأوروبيين ومضارهم،» المنار، مجلد 1، حزيران/ يونيو 1907، ص 283-284. نشر أيضًا في: رشيد رضا، مختارات سياسية من مجلة المنار، تقديم ودراسة وجيه كوثراني (بيروت: دار الطليعة، 1979).

(69) عن: إبراهيم أحمد العدوي، رشيد رضا الإمام المجاهد (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة، [د. ت.])، ص 14.

من إقناع السلطان أو الحاكم بتبني مشاريع الإصلاح وتنفيذها. والواقع أن تلك هي الطريقة التي اتبعها محمد عبده من أجل هدفه في إصلاح الأزهر ومؤسسات التعليم في مصر عندما هادن كرومر من قبيل المقايضة بين تمرير موقف إصلاحي يحتاج إليه وضع مصر، وبين استبعاد موقف سياسي ثوري لا تتهيأ له شروط النجاح في وسط الشعب»[70].

بل إنه يذهب إلى أبعد من هذا عندما ينتقد منهج جمال الدين في تعرضه لحاشية السلطان عبد الحميد، ويرى إمكانيةً «لتحييد» الحاشية الفاسدة حتى يتمكن المصلح من إقناع السلطان. يقول: لو لا أن السيد جمال الدين «تقرّب من السلطان بمقدار يمكنه من حمله على إصلاح التربية والتعليم من غير تعرض لفساد حاشيته، ولا تدخل في شؤونهم - بل مع مساعدتهم على أغراضهم الخسيسة لكان، حسنًا، ولقدر أن ينفذ مآربه. مثلًا: يحسن للسلطان أن يصدر إدارته بإصلاح الوعظ في الجوامع والتعليم الديني في المدارس، ويقرن هذا السعي بإعطاء أبي الهدى خمسمائة جنيه، وإعطاء نيشان لابنه أو لأخيه، فإذا رآه أبو الهدى يخدمه فيما هو مهم عنده، فإما أن يؤاتيه وأما لا يناويه، وهلم جرًا. ولكنه تدخل في شئون هؤلاء الفاسدي الطباع والأخلاق، وإصلاحهم من المستحيلات، فأخفق مسعاه..»[71].

لكن الإخفاق الذي مني به جمال الدين في محاولته ترشيد السلطان ومحاربة فساد حاشيته من فقهاء الحشوية ومشايخ الطرق، لم يكن مقصودًا على تجربته بالذات، فتجربة محمد عبده في تمرير بعض مشروعات الإصلاح من خلال مهادنة الحاكم الإنكليزي، أخفقت هي أيضًا. ذلك أنه في الحالتين لم يكن فساد المؤسسة الدينية أو انحطاطها أمرًا عابرًا أو مرتبطًا بزمرة من الأشخاص النّافذين في لحظة معينة. إن هذا الانحطاط كان جزءًا من سياسة سلطانية لم تجد بدًا لحل مأزقها السلطوي غير الإمعان في سياسة الاستبداد،

(70) قارن بذلك: محمد عبده، الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972)، ج 1، ص 82-79.

(71) المصدر نفسه، ص 156.

كما كان جزءًا من آلية مصالح لم تجد منفذًا لها لاقتناص المنافع في ظل انعدام الإنتاجيــة وتقهقرها إلا تثبيت مواقع الجاه كوســيلة لجمع الثــروة، وكما كان أيضًا جزءًا من قواعد اجتماعية اســتباحت المجال الفقهي في الحلال والحرام عن طريق الحيلة والالتفاف على الحكم الشــرعي، وابتذلت المجال الروحاني الصوفي عن طريق تحويل الرمز إلى طقس شكلي فاقدٍ لمضمونه العبادي، حتى كاد الاجتماع الديني أن يصبح اجتماعًا وثنيًا يتمحور حول الســلطان «كمعبود» يُتوسل إليه عبر وسطاء الولاية والتولي من مشايخ الطرق وفقهاء المراتب.

فهل كان بالإمكان محاربة هذا الانحطاط بتأليب الســلطان على الحاشية كما فعل جمال الديــن عندما لبّى دعوة الســلطان إلى اســطنبول؟ أو بتحييد النافذين في قصر الخديــوي والأزهر عندما قبل محمد عبــده المناصب التي أُوكلت إليه؟

لا شك في أن المحاولتين لهما ما يبررهما في ذلك الوقت. ولا شك في أن جرأة جمال الدين في طرح أفكاره أمام الســلطان وفي بعض إنجاز محمد عبده في إصلاح التعليم، كان لهما التأثير في السياســة الثورية والإصلاحية اللاحقة، وفي إرساء منهجين سار عليهما العديد من تلامذتهما ومريديهما في ما بعد. إلا أنّ وقائع الحال العثماني الإسلامي كانت تشير إلى وضع تفاقم في انحطاطه لا ينفع فــي إصلاحه لا منهج جمال الدين في التأثير في الســلطان ومحاربة بطانة السوء، ولا منهج محمد عبده في الالتفاف على «المفسدين» وتجنب شرهم.

لعل ما كتبه عبد الرحمن الكواكبــي (1854-1902م) آنذاك في وصف أحوال الاستبداد في العالم الإسلامي ونتائج هذا الاستبداد على الدين والسلوك والسياســة والأخلاق، وعلى أحــوال «المعممــيــن» في تزلفهم إلــى الحكّام وتضليلهم للناس، يقدم صورةً عن حال الاجتماع السياسي والديني «الممتنع» عن الإصلاح عبر المحاولات الفردية، مهما علا شأنها وكبرت قيمة أصحابها، أو عبر الانفعــال العفوي لفكر قابل أو رافض. يقول: «إن الاســتبداد محفوف بأنواع القــوّات التي فيها قوة الإرهاب بالعظمة وقوة الجند، ولا ســيما إذا كان الجند غريب الجنس، وقوة المال، وقوة الألفة على القسوة، وقوة رجال الدين،

وقوة أهل الثروات وقوة الأنصار من الأجانب. فهذه القوات تجعل الاستبداد كالسيف لا يقابل بعصا الفكر العام الذي هو في أول نشأته يكون أشبه بغوغاء، ومن طبع الفكر العام أنه إذا فاز في سنة يغور في سنة، وإذا فاز في يوم يغور في يوم، بناءً عليه يلزم لمقاومة تلك القوات الهائلة مقابلتها بما يفعله الثبات والعناد المصحوبان بالحزم والإقدام»[72].

لا شك في أن نصوص الكواكبي المبثوثة في طبائع الاستبداد وأم القرى تنمّ عن تجربة حيّة «لمسلم عربي» كما كان يقول، كتمها في حلب خلال ثلاثين عامًا أيام كان موظفًا في الإدارة العثمانية[73]، ثم عبّر عنها في مصر تعبيرًا توخّى منه تصور حلٍ لمشكلات فعلية تمخضت عنها أوضاع المجتمع والدولة في أواخر القرن التاسع عشر.

إننا لنلاحظ في نظرية الكواكبي صياغة توليفية لعدد من العناصر الموروثة والمستجدة في التجربة السياسية «الإسلامية» كما يسميها هو تمييزًا لها من الإسلام كدين، توليفًا نقرأ صياغته في التوفيق بين مؤسسة الخلافة ومعطيات قيم الدول والسلطنات في الأقاليم ولدى الأقوام الإسلامية؛ وفي التوفيق بين الإسلامية والعروبية، وبين الأمة الإسلامية والأوطان، وبين الجامعة الإسلامية والخصوصيات القومية، وأخيرًا بين الشورى ودور الفقيه والسلطان.

يقول في المسألة الأخيرة على لسان «الأمير العربي» في أم القرى: «أما وظائف الشورى العامة فيقتضي أن لا تخرج عن تمحيص أمهات المسائل الدينية التي لها تعلّق مهم في سياسة الأمة وتأثير قوي في أخلاقها ونشاطها، وذلك مثل: فتح باب النظر والاجتهاد تمحيصًا للشريعة، وتيسيرًا للدين، وسد

---

(72) انظر: عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد في: عبد الرحمن الكواكبي، الأعمال الكاملة، تحقيق ودراسة محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1975)، ص 225.

(73) كان عضوًا في محكمة التجارة في الولاية، ثم رئيسًا لغرفة التجارة، ثم رئيسًا لكتاب المحكمة الشرعية بالولاية، فعاين عن كثب التجاوزات والمظالم والمفاسد التي كانت تحصل في الإدارة، وردّ على ذلك بأن انحاز إلى جانب المظلومين فكان يحرر لهم ظلاماتهم وشكاواهم ضد الموظفين والولاة والقضاة.. راجع: الكواكبي، الأعمال الكاملة، التقديم، ص 24.

أبواب الحروب والغارات والاسترقاق اتباعًا لمقتضيات الحكمة الزمانية، وكفتح أبواب حسن الطاعة للحكومات العادلة، والاستفادة من إرشاداتها وإن كانت غير مسلمة، وسد أبواب الانقياد المطلق ولو لمثل عمر بن الخطاب رضي الله عنه»[74].

لكن ما كان يعلنه الكواكبي في مصر عن دور الشورى ووظيفة الفقيه، كان مجرد شبهته في الولايات الخاضعة للسلطان العثماني يدعو لملاحقة أصحابه وسجنهم. فقبل انتقال الكواكبي إلى مصر بحوالى خمس سنوات، حصلت في دمشق حادثة أُطلق عليها يومذاك «حادثة المجتهدين» (1313هـ/ 1895م) وخلاصتها أن جماعة من علماء دمشق اتفقوا في ما بينهم على اجتماعات أسبوعية تُعقد عند أحدهم دوريًا، ويتم فيها التباحث في «محاضرة لطيفة أو مباحث علمية شريفة». وقد اتفق أن اجتمعوا مرتين وانكشف أمرهم عبر قدوم اثنين من الوجهاء عليهم «ممن يفسدون في الأرض» على حد تعبير جمال الدين القاسمي. وكان المجتمعون قد بدأوا بمذاكرة كتاب كشف الغمة عن الأمة للشيخ عبد الوهاب الشعراني. وما لبث أن فشا أمر الاجتماع وانتشر ولقّبوه «جمعية المجتهدين». وأحيل العلماء إلى مجلس محكمة شرعية على رأسه قاضي الولاية وأعضاؤه المفتي والمفتشون. وكانت التهمة الموجّهة إلى جماعة العلماء هي تهمة «الاجتهاد». ومن خلال الاستجواب الذي ذكره جمال الدين القاسمي في مذكراته - وكان أحد أبرز المعتقلين - نستنتج أن المفتي كان يتذرع لإلصاق التهمة بهم وقراءتهم لأحد كتب الحديث والتفسير، وبتشنيعهم على «الحيل الفقهية» «وبقولهم إن الخلافة أصبحت ملكًا عضوضًا». وفي نهاية المحاكمة يطلب المفتي من العلماء «ما لكم ولقراءة الحديث، أنه يلزم قراءة الكتب الفقهية والحجر على الكتب الحديثية والتفسيرية». ويكتشف جمال الدين القاسمي هدف أجهزة السلطان من افتعال هذه الحادثة فيقول: «كان بودّهم أن يقر أحدنا بصريح

(74) الكواكبي، أم القرى، في: الكواكبي، الأعمال الكاملة، ص 365.

الاجتهاد أو أن يزل واحـد فيلحقه الحمق منهم والفسـاد فيبلغوا مآربهم من نفينا من الشام (...)»[75].

لم يكن أمر إقفال باب الاجتهاد ومنعه جديـدًا آنذاك، ولكن الجديد هو ما استتبعه هذا الاقفال والمنع من تدابير وإجراءات استبدادية طالت مجال القـراءة لكتب كانت في الأمـس من الكتـب الحديثية المعتمدة فـي الثقافة السـنية التقليدية. فعبد الوهاب الشـعراني (1493-1565م)، فقيه شـافعي عاصـر المرحلة الأولى من الحكـم العثماني لبلاد العرب (مرحلة السـلطان سليم والسلطان سـليمان) وهو أصولي ومحدث وصوفي، حاول التوفيق في دفاعه عن ابن عربي بين الشـريعة والحقيقة الصوفية. ويأتي حظر قراءته على لسان مفتي ولاية سـورية في أواخر القرن التاسع عشر - وكما يبدو من سياق الاسـتجواب في المحاكمة - تعبيرًا عن حذر سلطاني من أصولية فقهية (نسبة إلى علم الأصول) قد تدفع القارئ المتمعن إلى استخلاص نتائج قد لا تُدرج في الأحكام الجاهـزة في الفقه المطبـق، وتعبيرًا أيضًا عن حـذرٍ من صوفية منفتحـة على تأملات قد تخرج النص والممارسـة الذاتيـة من قفص الطقس الشعبي المنضبط في قوالب تقديس الولي الوسيط والسلطان - ظل الله - إلى رحاب التأمّل والتفكّـر بإله عادل ورحيم ووجود ينبغـي أن يكون صورة عن عدل الله ورحمته وحبه كما يعتقد المتصوّفة الحقيقيون.

وكان لتجربة رشـيد رضا (1865-1935م) قبـل مغادرته طرابلس - الشـام إلى مصر في عام (1897م) مع المؤسسـة الدينيـة العثمانية أثر بالغ في توجيه فكـره نحو الإصلاح الإسـلامي الذي حملته مجلـة المنار في ما بعد. إذ تربّى رشـيد رضا في جـوّ صوفي، وتأثّر بأفـكار الصوفية عبر قراءته كتب المتصوّفـة القدامى، خصوصًا كتاب أحياء علـوم الدين للغزالي، ولكن

(75) الجدير بالذكر أن هذه الجماعة من العلماء الدمشـقيين ضمّت: الشيخ عبد الرزاق البيطار، الشيخ سليم سمارة، الشـيخ بدر الدين المغربي، الشيخ توفيق الأيوبي، الشيخ أمين السفرجلاني، الشيخ مصطفى الحلاّق، الشيخ جمال الدين القاسـمي. ولمزيدٍ من التفصيلات راجع: القاسمي، جمال الدين القاسمي وعصره، ص 51.

مشــاهدته لإحدى حلقات المولوية في طرابلس جعلتــه ينفر من أهل الطرق ويعتبر بعض أعمالهم في الرقص واللحن «منكرًا». وهو يروي في يومياته أنه شاهد حلقة لدراويش المولوية كان يرقص فيها غلمان يرتدون غلائل بيضًا... يدورون دورانًا فنيًا ســريعًا... ويمرون واحدًا بعد آخر أمام شيخهم فيركعون لــه... فلم يكن منــه إلا أن قام يعــظ الحاضرين قائلًا: «هــذا منكر لا يجوز النظر إليه ولا الســكوت عليه لأنه إقرار له وأنه يصــدق على مقترفيه قول الله تعالى: (اتخــذوا دينهم هزوًا ولعبًا)، وإنني قد أديــت الواجب عليّ فاخرجوا رحمكم الله...»[76].

هذا الموقف الذي ســيثير لغطًا - كما يحدثنا رشــيد رضا في ســيرته - في أجواء طرابلس، ســيتطور ليطرح على رشــيد رضا، ولا سيما بعد اطلاعه على أعداد من **العروة الوثقى** وتأثره بأفكارها وأطروحاتها مهمات أوســع في عملية التصدي لأســباب انحطاط المســلمين. والمولوية لــم تكن إلا إحدى الطرق الكثيرة المنتشــرة في البلاد، والتي تنتظم مــع غيرها في مجال الحماية الســلطانية[77]. فثمة طرق أخــرى كثيرة في الســلطنة كانت تحظــى بحماية الســلطان أو دعم النافذين في قصره أو في مشــيخة الإســلام. وكان من بين هذه الطرق التي تصدى لها رشــيد رضا، الطريقة الرفاعيــة التي كان يتزعمها أبو الهدى الصيادي صاحــب الحظوة الكبيرة لدى الســلطان، والقادرية التي انتظمت فيها كيلانية بغداد وحماه.

لنترك رشيد رضا نفسه يحدثنا في سيرته عن هذه المهمة التي اضطلع بها باكرًا وهو لا يزال يعيش في ظل الاستبداد السلطاني. يقول: «عرض لي في أثناء

---

(76) من سيرته: منشــورة في: شكيب أرسلان، السيد رشــيد رضا أو إخاء أربعين سنة (دمشق: مطبعة ابن زيدون، 1937)، ص 95.

(77) كان الســلطان عبد الحميد ينتمي إلى الطريقة الشــاذلية وكان شــيخها هــو محمود أبو الشامات الذي كان الســلطان يكنّ له احترامًا كبيرًا. راجع: موفّق بني المرجة، صحوة الرجل المريض أو الســلطان عبد الحميد الثانــي والخلافة الإســلامية (الكويت: مؤسســة صقر الخليــج، 1984)، ص 412.

طلبي للعلم باعث قوي وحافز وجداني لتأليف كتاب كبير من المباحث الدينية والاجتماعية ذات الشأن العظيم في الإصلاح الإسلامي فكتبته في أوقات الفراغ بسرعة غريبة فكان هو التمرّن القلمي الوحيد الذي أعدني للاضطلاع بإنشاء المنار من حيث لم أقصد به التمرّن ولا الاستعداد لشيء، بل بيان ما أعتقد أنه الحق الذي يجب أن يعلم»[78].

ويشرح الحافز المباشر لذلك فيقول: «ذلك أن الشيخ محمدًا أبا الهدى الصيّادي المشهور، طبع كتبًا كثيرة في الأستانة ومصر وبيروت، بث فيها دعاية واسعة النطاق لنفسه وأهل بيته وللشيخ أحمد الرفاعي الصوفي الشهير والمنتمين إليه نسبًا وطريق تضمن تفضيله على الشيخ عبد القادر الجيلاني وغيره من الأولياء لمباراة كيلانية بغداد وحماه في الجاه (...) وقد رأيت في هذه الكتب كثيرًا من الأباطيل في الدين والتصوّف والتاريخ، فكتبت في الردّ عليها مصنفًا كبيرًا أسميته كتاب الحكمة الشرعية في محاكمة القادرية والرفاعية واستطردت فيه إلى تحقيق مسائل كثيرة من الإصلاح».

من بين المسائل التي يتطرق لها: «أصل التصوف وأطواره وما انتهى إليه عند أهل الطرائق التي تدّعيه في هذا العصر وتقاليدهم وعاداتهم وأزياؤهم وما يخالف الشرع منها... ومسألة الكرامات: حقيقتها والخلاف في جواز وقوعها وأنواعها والحقيقي والصوري منها وما دخل من بابها على الأمة من الخرافات»[79].

واضح من خلال هذا، أن مادة الموقف من مسألة السياسة والدين كانت تتهيأ في وعي رشيد رضا، وهو في بلاد الشام، من خلال احتكاكه بالمظاهر الاجتماعية الدينية التي كان يدعمها السلطان ومعه المؤسسة الدينية العثمانية (الرسمية) وعلى رأسها أبو الهدى الصيّادي، ومن خلال قراءاته نصوص العروة الوثقى عن الاستبداد وحال المسلمين ومقارنته بين ما يقرأ وما يشاهد.

---

(78) أرسلان، السيد رشيد رضا، ص 124.

(79) المصدر نفسه، ص 125.

وإذا كان رشيد رضا قد امتنع عن نشر مخطوطة كتابه الأول خوفًا من ردات الفعل المحتملة من مشايخ الطرق النافذين في الإدارة السلطانية، فكيف يعبّر عن آرائه في مسألة علاقة الأخلاق والاجتماع والتربية والتعليم بالسياسة؟ يعرض عليه عبد القادر القباني صاحب جريدة **ثمرات الفنون** البيروتية رئاسة تحرير الجريدة ليثنيه عن عزمه على السفر، فيسأله رشيد رضا «إذا أردت أن اكتب في فضيلة الصدق ومضار الكذب ومفاسده فأبين أن أكبر أسباب فشو الكذب في الأمم الحكم الاستبدادي أتنشر لي ذلك جريدتكم؟»، ويجيبه القباني «عجّل بالذهاب إلى مصر ولا تخبر أحدًا» (...) «وكان هذا - كما يقول رشيد رضا في أوائل رجب سنة 1315هـ الموافق سنة 1897م»[80].

ينصرف رشيد رضا في السنوات الأولى من تجربته في المنار وتحت تأثير أستاذه محمد عبده للكتابة في الإصلاح الديني والاجتماعي من دون التطرق إلى السياسة. ولكن بعد وفاة الأستاذ - الإمام (1905م) تجذبه السياسة جذبًا كليًا فيخوض غمار العمل السياسي المباشر ومجال الكتابة السياسية الحدثية والسجالية. وتقدّم المرحلة التاريخية التي عاصرها رشيد رضا في الربع الأول من القرن العشرين تتابعًا سريعًا ومفاجئًا لحوادث مصيرية كبرى يمكن أن نميّز فيها محطّات ثلاث نشهد تعبيراتها في وعي رشيد رضا ومواقفه حيالها.

- **المرحلة الأولى** (1905-1914م) حيث تميز موقف رشيد رضا بالدعوة إلى الدستور العثماني في سياق الانتظام في الحركة الدستورية العثمانية التي شملت جميع المعارضين للاستبداد السلطاني الفردي من قوميات وأديان مختلفة. وحيث يمكن للحياة الدستورية في الدولة العثمانية أن تضمن حقوق العرب في اللغة والمشاركة في الدولة. وشكل «الاتحاديون» الأتراك آنذاك «جمعية الاتحاد والترقي» الإطار العام لمواقف رشيد رضا وكتاباته، على ما في داخل هذا الإطار من تنوع وتعدد وتناقض أحيانًا.

---

(80) المصدر نفسه، ص 129.

- المرحلــة الثانية (1915-1919م) الانفصال عن السياســة التركية بعد أن تبين له، بشــكل قاطع أن إقناع «الاتحاديين» أمر مستحيل فانضم إلى الثورة العربية التي قادها الشــريف حســين وأبناؤه. وعمل في إطــار الحركة العربية المشرقية[81].

- المرحلــة الثالثــة (1920-1926م) العودة إلى الرهــان على المركز العثماني، أو أي مركز إســلامي قوي آخر يمكن أن ينشئ دولة قوية للمسلمين من ضمن المفهوم السني «لسلطنة التغلب»[82].

صدم رشــيد رضا في نهاية الحرب العالمية الأولى بمواقف الدول الغربية جميعها، ولا سيما بعد انكشــاف المعاهدات الســرية المختلفة ووعد بلفور، وتبينه عجز الحركة العربية التي تشــرذمت إلى دول قطرية منتدبةٍ، فشد انتباهه بعد عام 1920 مركزان مستقلان يتشكل في كل منهما مشروع لدولة قوية:

أولًا: تركية حيث برز مشــروع مصطفى كمال (أتاتورك) مشروعًا تحريريًا حاملًا وعودًا وآمالًا، في وقت استسلم فيه السلطان العثماني للحلفاء المحتلين في اسطنبول فسقطت شرعيته كسلطان مسلم.

ثانيًــا: بعد عام 1925 الحجاز حيث برز مشــروع عبد العزيز بن ســعود مرتكزًا على دعوة وعصبية.

من خلال كل هذا، يصدر عن رشيد رضا - الفقيه، خلال فترة (1922-

(81) قمنا بدراسة تفصيلية لمواقف رشيد رضا خلال المرحلتين الأوليين في كتاب محمد رشيد رضا، مختارات سياسية من مجلة المنار، المقدمة، ص 5-61.

(82) المرحلة الثالثة، هي موضوع معالجة قيد الإعداد من خلال دراســتنا لكتاب محمد رشــيد رضا: الخلافة أو الإمامة العظمى: مباحث شــرعية سياســية اجتماعية إصلاحية (القاهرة: مطبعة المنار، 1923).

ملاحظة: صدرت الدراســة بالعنــوان التالي: الدولــة والخلافة في الخطاب العربــي إبان الثورة الكمالية في تركيا (بيروت، دار الطليعة، 1996).

1923) سلسـلة من المقالات[83] والمواقف التي تدور حول صيغة «الدولة» التي يمكن أن تكون بديلًا من السـلطنة العثمانيـة المنتهية. وهو في محاولته يوجد مبررًا شـرعيًا لإسـقاط مصطفى كمال للسـلطنة (قبـل معاهدة لوزان 1923 وقبل إعلانه العلمنة الشاملة للدولة والمجتمع)، على قاعدة «أن سلطة التغلب كأكل الميتة ولحم الخنزير، عند الضرورة تنفذ بالقهر وتكون أدنى من الفوضى. ومقتضاه أنه يجب السـعي دائمًا لازالتها عنـد الإمكان، ولا يجوز أن توطن الأنفس على دوامها ولا أن تجعل كالكـرة بين المتغلبين يتقاذفونها ويتلقونها..»[84].

يقارن رشيد رضا بين إسقاط الملك المستبد في الغرب وإسقاط السلطان العثماني في تركيا مؤيدًا فيقول: «ألم ترَ إلى من استناروا بالعلم الاجتماعي (من الأمم) كيف هبّوا لإسـقاط حكوماتها الجائرة وملوكها المستبدين، وكان آخر من فعل ذلك الشـعب التركي، ولكنه أسـقط نوعًا من التغلب بنوع آخر عسى أن يكون خيرًا منه، وإنما فعله تقليـدًا لتلك الأمم الأبية، إذ كان جماهير علماء الترك والهند ومصر وغيرها من الأقطار يوجبون عليه طاعة خلفاء سلاطين بني عثمان ما داموا لا يظهرون الكفر والردة على الإسـلام، مهما يكن في طاعتهم من الظلم والفساد وخراب البلاد وإرهاق العباد عملًا بالمعتمد عند الفقهاء بغير نظرٍ ولا اجتهاد»[85].

يجتهد رشـيد رضا في مسألة إسـقاط السـلطان الجائر فيوجد لما فعله الأتراك بالسـلطان جوازًا بل وجوبًا شـرعيًا، إذ يقـول: «إن أهل الحل والعقد يجب عليهم مقاومة الظلم والجور والإنكار على أهله بالفعل وإزالة سـلطانهم الجائر ولو بالقتال إذا ثبت عندهم أن المصلحة في ذلك هي الراجحة والمفسدة هي المرجوحة، ومنه إزالة شـكل السلطة الشخصية الاسـتبدادية كإزالة الترك لسـلطة آل عثمان منهم، فقد كانوا على ادعائهم الخلافة الإسـلامية جائرين،

(83) جمعت هذه المقالات في كتاب رضا، الخلافة أو الإمامة العظمى.
(84) المصدر نفسه، ص 38.
(85) المصدر نفسه، ص 38.

في أكثر أحكامهم على ما يسمى في عرف أهل هذا العصر بالملكية المطلقة، فلذلك بدأ الترك بتقييدهم بالقانون الأساسي تقليدًا لأمم أوروبية، وسبب ذلك جهل الذين قاموا بهذا الأمر بأحكام الشرع الإسلامي كمدحت باشا وإخوانه، ثم قام الكماليون بإسقاط هذه الدولة ورفض السلطة الشخصية بجملتها وتفصيلها»[86].

يذهب رشيد رضا إلى أبعد من هذا فيرى أنه يستحيل أن تتكون طبقة من أهل الحل والعقد في البلدان الخاضعة للأجنبي كمصر والعراق والهند وبلاد الشام. ويرى بادرة أمل في نواة لأهل الحل والربط من خلال الجمعية الوطنية التي اجتمعت في أنقرة. يقول: «قد صار أهل الجمعية الوطنية في أنقرة أصحاب الحل والعقد بالفعل (...) وأما البلاد المقهورة بالاحتلال الأجنبي كمصر والهند فلا مجال فيها لمثل ما فعل الترك»[87].

أما هيئات العلماء الموجودة هنا وهناك في العالم الإسلامي فيسميها رشيد رضا «الجماعات القديمة»، وهؤلاء في رأيه مبعدون عن مركز القرار وليس لهم أي وزن في الحكومات الجديدة. وقد أضاعوا «بسبب انكماشهم في زوايا المساجد» وبعدهم عن مجابهة مشكلات العصر «حقهم من الحل والعقد» في زعامة الأمة. بل أكثر من ذلك أن العديد منهم تحوّل إلى ما يسميه رشيد رضا «حزب حشوية الفقهاء والجامدين» الذين يأخذ عليهم تعلقهم في مسألة البيعة للسلطان حتى ولو كان عاجزًا أو مستبدًا. وعندما يتساءل رشيد رضا عن سبب استبداد السلطان - الخليفة عبد الحميد وعجز عبد المجيد الذي قبع مغلوبًا في قفصه أمام طلعت وناظم، يجيب «أليس لعجز هؤلاء الشيوخ وأعوانهم عن إدارة أمور الدولة، وعن إظهار كفاية الشريعة وعن إثبات أصول الاعتقاد؟ أليسوا لأنهم غير متصفين بما اشترطه أئمة الشرع في أهل الحل والعقد من العلم والسياسة والكفاية والكفاءة»[88].

---

(86) المصدر نفسه، ص 42.

(87) المصدر نفسه، ص 59.

(88) المصدر نفسه، ص 68.

وهو تأسيسًا على ذلك، ينبّه إلى محاذر حماسة علماء الهند والقائلين قولهم، لتعلقهم بمسألة البيعة إلى السلطان العثماني ولو كان السلطان مستبدًا وعاجزًا فيقول:

«إن جعل أحكام الضرورة في خلافة التغلب أصلًا ثابتًا دائمًا، هو الذي هدم بناء الإمامة وذهب بسلطة الأمة المعبّر عنها بالجماعة». وهو ينبّه أيضًا إلى أن هذا التعلّق يؤدي في الظرف الراهن، وقد فصل مصطفى كمال السلطنة عن الخلافة، وحصر هذه الأخيرة بالأمور الروحية، يؤدي إلى إرضائهم بالخلافة بحيلة لفظية، كأن تشترط الحكومة على من تسميه خليفة أن يفوض إليها أمر الأحكام كلها»[89].

وهو إذ لا يوافق على هذا الحل الذي يرتأيه بعض «حزب المتفرنجين» كما يقول، والذي يلتقي مع أهل القول «بإمامة الضرورة» من «الفقهاء الجامدين»، يبقى مؤملًا في أن يعود مصطفى كمال إلى الإسلام ويُرجح أن تكون «الخلافة في بلاد الترك». ويعدّد هذه المرجّحات فإذا هي: وسطية الأتراك بين التقليد وحضارة الغرب، حزم الحكومة التركية وشجاعتها، أهليتها على الأخذ بوسائل الحرب والثروة والعمران...»[90].

الواقع أن رشيد رضا يحاول خلال هذه الفترة التي سبقت قانون إلغاء الخلافة وإعلان علمانية الدولة بعد معاهدة لوزان (قبل آذار/ مارس 1924)، أن يوظّف أملًا - ولو كان ضعيفًا - كما يقول في احتمال عودة مصطفى كمال إلى الإسلام والانطلاق من الإنجاز الذي حققه هذا الأخير في استقلال «تركية» وتحييده عن «حزب المتفرنجين» على حد تعبيره. ففي 30 كانون الثاني/ يناير 1923 يبعث رشيد رضا رسالة إلى صديقه شكيب أرسلان يرى فيها أنه في حال فشل مؤتمر لوزان المرتقب يصبح من الضروري ومن أجل مصلحة الأتراك «توثيق روابط الإخاء الديني بينهم وبين العرب»[91]. ويبقى أمله حتى حينه معلقًا على مصطفى

(89) المصدر نفسه، ص 65-66.

(90) تفصيل هذه المرجحات في: رضا، **الخلافة أو الإمامة العظمى**، ص 73-76.

(91) أرسلان، **السيد رشيد رضا أو إخاء أربعين سنة**، رسالة مؤرخة في 30 يناير (كانون الثاني) 1923، من رشيد رضا إلى شكيب أرسلان، ص 314-320.

كمال إذ يقول في رسالته «لو عرف هذا الرجل العالي الهمة مصطفى كمال من الإسلام، ما أعلمه لأمكنه أن يكون رجل العالم لا رجل الترك فقط»[92].

لم يدم الانتظار طويلًا. فقد نجح مؤتمر لوزان (1923) الذي اعترف بالدولة القومية التركية وفقًا للحدود التي رسمها مجلس أنقرة، وتخلى مصطفى كمال عن العثمانية والإسلامية معًا ليطلق مشروع دولة لا تبحث عن شرعيتها ومشروعيتها في مبررات الفقه الإسلامي، بل على العكس في أمر واقع سادت فيه الحضارة الغربية الحديثة وغلب فيه أنموذجها الوحيد في الاقتصاد والثقافة والسياسة.

يتساءل الفقهاء المسلمون المعاصرون على اختلاف مواقعهم عن مصير الخلافة؟ ويتداعى المهتمون بالأمر من فقهاء وسياسيين إلى عقد مؤتمرات في شأن المسألة، فيُعقد مؤتمر القاهرة بناءً على دعوة من هيئة كبار العلماء في مصر في أيار/ مايو 1926. ويخرج المؤتمر بموقف خلاصته تأجيل بت مسألة الخلافة:

«إن الخلافة الشرعية المستجمعة لشروطها المبينة في تقرير اللجنة العلمية والتي من أهمها الدفاع عن حوزة الدين في جميع بلاد المسلمين وتنفيذ أحكام الشريعة الغراء فيها لا يمكن تحققها بالنسبة إلى الحالة التي عليها المسلمون الآن». أما عن هذه الحالة فيلاحظ المؤتمرون «أن الخلافة الشرعية بمعناها الحقيقي إنما قامت على ما كان للمسلمين في الصدر الأول من وحدة الكلمة واجتماع الممالك مما جعل الإسلام كتلة واحدة يأتمر بأمر واحد ويخضع لنظام واحد (..) أما وقد تناثر عقد هذا الاجتماع وأصبحت ممالكه واضحة متفرقة بعضها عن بعض في حكوماتها وإدارتها وسياستها، وكثير من بنيها تملكته نزعة قومية تأبى على أحدهم أن يكون تابعًا للآخر، فضلًا عن أن يرضخ لحكم غيره ويدخله في شؤونه العامة، فمن الصعب تحققها الآن». وتقترح لجنة المؤتمر: «أن الحل الوحيد لهذه المعضلة أن تتضافر الشعوب الإسلامية على تنظيم عقد مؤتمرات بالتوالي في البلاد الإسلامية المختلفة لتبادل الآراء بين أعضائها من

(92) المصدر نفسه، ص 317.

وقتٍ إلى آخر حتى يتيسّر لهم مع الزمن أمر الخلافة على وجه يتفق مع مصلحة المسلمين»[93].

تتوالى المؤتمرات الإسلامية[94]، ويصبح التأجيل أمرًا واقعًا، وكذلك بناء الدول الجديدة في العالمين العربي والإسلامي. أما الفقيه رشيد رضا الذي ظل يعلّق أملًا ما، فإنه يعود إلى صيغة «حزب الإصلاح الإسلامي» الذي يقترحه على المؤتمرين فيقول: «ولا أعني بالأمل أن يتفق أعضاء المؤتمر على نصب إمام ترضاه الشعوب الإسلامية كلها أو أكثرها بل أكبر الأمل عندي وضع نظام يُدعى إليه».. هذا النظام هو جزء من برنامج «حزب الإصلاح» الذي كان اقترح إنشاءه، والذي ينبغي أن يضم من يجمع بين «فهم فقه الدين وحكم الشرع الإسلامي وكنه الحضارة الأوروبية». ويقترح أن تنشأ في هذا النظام مدرسة للمجتهدين من كل أنحاء العالم الإسلامي تكون ممهدة لبروز خريجين قد ينتخب أحدهم «انتخابًا حرًا من قبل أهل الاختيار، ثم يبايع من أهل الحل والعقد...»[95].

لكن حركة السياسة كانت تجري وفقًا لآلية التاريخ وقواعد الصراع والتغلب فيه، كما كانت دائمًا. ويضطر الفقيه كرشيد رضا، أن يعيش ازدواجية الاختيار بين السياسة من جهة ونظرية النص والاجتهاد به من جهة أخرى. فهو في الوقت الذي يتصوّر مثالًا نظريًا لحل معضلة الخلافة (حزب الإصلاح ونظام مدرسة المجتهدين)، تأخذ السياسة به نحو صراعات قوى الأمر الواقع في التاريخ الفعلي، وتطالبه بموقف. ويكون الموقف السياسي في ظل سلطنات الأمر الواقع ودوله الجديدة هو ما يكتبه عن مشروع عبد العزيز بن سعود في الحجاز، إذ يقول فيه في أثر انتصار ابن سعود على الشريف الحسين وإخراجه هذا الأخير من الحجاز

---

(93) «مذكرات مؤتمر الخلافة الإسلامية،» المنار، مجلد 27، جزء5، 1926، ص 370-376.

(94) من بينها «مؤتمر مكة للخلافة».

(95) من رسائل رشيد رضا إلى شكيب أرسلان في: أرسلان، السيد رشيد رضا أو إخاء أربعين سنة، ص 335.

تعليقًا على مؤتمر الخلافة الذي عقد في القاهرة.

«يجب على المسلمين المخلصين المعتصمين بكتاب الله وسنّة رسوله (ﷺ) أن يبادروا إلى عقد المؤتمر الذي دعا إليه سلطان نجد ويقرروا إبعاد الإنكليز عن الحجاز وانتزاع منطقة العقبة - معان وسكة الحجاز منهم ومن فرنسا ووضع نظام لحكومة الحجاز (...) وليعلموا أنه لا يتم لهم عقد المؤتمر إلا بقوة سلطان نجد الذي أقام الحجّة عليهم بتفويض أمر حكم الحجاز وحفظه إليهم..»[96].

يبقى تأجيل موضوع الخلافة هو السائد عمليًا، وتستمر الدولة القطرية في ترسيخ وجودها متأقلمة مع الصراعات الدولية الكبرى، ومستمدة شرعيتها من قوى شعبية داخلية وتحوّلات تاريخية أضحت بمنزلة ثوابت، كما أنه لن ينقصها أن تستمد الشرعية أيضًا من سكوت الفقيه أو تأييده العلني لها. الأمر الذي يطرح على الفقه السياسي الإسلامي أفقًا جديدًا في تعيين حجم العلاقة وحيّزها بين الدولة والفقيه، خارج الإشكال الذي أثارته وتثيره الحزبية الإسلامية المعاصرة، حيث يتحوّل الفقيه في برنامجها إلى ثائر ثم سلطان باسم الحاكمية الإلهية أو ولاية الفقيه العامة، فيعود التاريخ الإسلامي ليكرر الصورة نفسها عن «إمارة الاستيلاء» «وعصبية التغلّب»، ولكن بأسماء أخرى استعيرت من قاموس الحزبية المعاصرة وهيكليتها التنظيمية، ومن مصطلحات «الصبغة الدينية» التي تضفي على العصبية الغالبة قوة على قوة كما كان يقول ابن خلدون.

من أبي الحسن الماوردي إلى رشيد رضا يرتسم خط متواصل في الفقه الإسلامي السنّي، عبّر عن واقعات تاريخية كبرى: فأبو الحسن الماوردي برّر قيام السلطنة القائمة على التغلّب في إطار الخلافة فوجدها في السلجوقية أو ما شابهها، ورشيد رضا برّر سقوط سلطنة الجور العثمانية التي أضحت خلافة، ليبحث عن بديل في عصر الحضارة الغربية، فاقترح «حزب الإصلاح الإسلامي» ومدرسة المجتهدين، ممهدًا لفكرة الإخوان المسلمين عند حسن البنا.

---

(96) المنار، مجلد 35، ج 1، ص 763، 25 آذار/مارس 1925.

الفصل الرابع

المؤسسة الدينية والعلماء
في العهدين الصفوي والقاجاري

أولًا: إيران والإسلام والتشيّع

ثلاثة عوامل أدّت دورًا مؤثرًا في تاريخ إيران: العامل الجغرافي الاستراتيجي للبلاد، والمؤسسة الملكية القديمة، والدين. هذا فضلًا عن عامل رابع هو النفط بدأ يؤثر في الحياة السياسية الإيرانية تأثيرًا كبيرًا منذ مطلع القرن العشرين[1].

يلاحظ الباحثون في تاريخ إيران، أنّ العلاقات بين الدين والسياسة كانت بارزة دائمًا في إيران، على الرغم من أن ظاهرة العلاقات هذه هي عامة في تاريخ الحضارات الإنسانية جميعها. بيد أنها في إيران تكتسب صفة الاستمرارية والعمق عبر العصور القديمة والحديثة. فإيران ما قبل الإسلام تقدم صورة بارزة عن العلاقة القديمة والحديثة، وعن العلاقة الحميمة بين الدين والسياسة. فالدين «كحليف وحامٍ للسلطة أو على العكس كمعارض وخصم لها كان دائمًا إما دعامةً للنظام القائمِ أو أداةً للانقلاب عليه»[2].

في العهد الساساني كانت الزرادشتية، الديانة التاريخية القديمة لبلاد فارس، قد أضحت الإطار المؤسسي الحافظ للنظام الملكي الاستبدادي وتراتبية المجتمع الطبقي وقيمه القائمة على التمايزات الاجتماعية الحادة. كما انقسمت المؤسسة الدينية وفقًا لوظائف الكهنة إلى مراتب وأدوار محددة.

---

(1) Mohamad-Reza Djalili, *Religion et revolution, L'Islam Shi'ite et L'Etat* (Paris: Economica, 1981), p. 35.

(2) المصدر نفسه، ص 35.

يقول أحـد مؤرخي المرحلـة الإيرانية القديمـة «كان للروحانيين إذ ذاك التفوق الكامل في جميع الشؤون الاجتماعية. وكانوا ينقسمون إلى ثلاث فرق: الأولى: الموابدة، وكان رئيس الموابدة يعرف بعنوان «موبدان موبد» أو بعنوان «موبد موبدان»، أي موبد الموابدة. وكان هذا يسـكن فـي العاصمة الإيرانية، ويعتبر الشـخص الأول الروحاني للدولة، وكانت له صلاحيـات واختيارات غير محـدودة (...)؛ والطبقة الثانية هي طبقة الهرابـدة الذين كانت قد أوكلت إليهم وظائف التعليم والتربية (...)؛ والطبقة الثالثـة طبقة أذربدان الذين كانوا سدنة وخدّام معابد النيران وموقوفاتها... (ومن مهماتها) إدارة المراسيم الدينية كالصلوات والحفلات وتطهير المواليد والعرائس والأموات»[3].

أما النظام الملكي الذي اتخذ من الزرادشـتية دينًا رسـميًا للدولة، فكان نظامًا اسـتبداديًا مرتكزًا علـى الحق الإلهـي. وكان الساسـانيون وفقًا لذلك «يعتبرون أنفسهم من عنصر سماوي، وأنهم مظاهر الله في الأرض. ولم يكونوا يرضون من أمتهم بأقل من السجود خضوعًا لهم»[4].

أدّى النظـام الديني والسياسـي والاجتماعـي التراتبي إلـى عزلة طبقاته الحاكمة عن الشـعب. وكانت هذه العزلة عاملًا أساسيًا في تحول عامة الناس إلى الإسـلام بصورة تدريجية. فمع الفتح العربي - الإسلامي الذي تمكن من تدمير مؤسسة الإمبراطورية الساسـانية، فقد رجال المؤسسة الدينية الزرادشتية دعم الدولة لها، فزاد انعزالها عن الشعب وفقدت سلطتها أمام دخول الفاتحين العرب المسـلمين إلى المدن. أما الفرق الدينية الشـعبية المتفرّعة عن الديانة الأساسـية كالمزدكية فقد تمكنت وبفضـل مواقف المسـلمين الذين اعتبروا الزرادشـتية «أصحاب كتاب» من أن تستمر على هامش حياة المدينة الإسلامية في الأريـاف كمجموعات مغلقـة خلال قرون، ثـم ما لبثـت أن دخلت في الإسلام[5].

(3) مرتضى مطهري، الإسلام وإيران، 3 ج (بيروت: دار التعارف، [د. ت.])، ج 2، ص 223.
(4) المصدر نفسه، ص 223.
(5) Bruijin, *Encyclopédie de L'Islam*, art, Iran: religion, n. e. vol. IV. p. 45.

استغرقت عملية الدخول في الإسلام قرونًا من الزمن. ويشير المؤرخون إلى أن الدخول الجماعي في الإسلام تم بشكل أساسي في القرن الحادي عشر الميلادي (الخامس الهجري) بفضل دعاة الصوفية. وكان قد سبق هذا التحول دخولٌ للحرفيين في الإسلام تمّ في مراكز المدن التي استقر فيها العرب الفاتحون. وكان يشجع على ذلك تنظيم للمدينة الإسلامية يستوعب الحرفيين والتجار الذين سبق أن وضعوا في موقع دوني في سلم التراتبية الاجتماعية، في النظام الساساني القديم[6].

يمكن أن نرى في تاريخ إيران، منذ الفتح العربي وإلى ظهور الصفويين، مراحل ثلاثًا:

المرحلة الأولى: تتزامن مع فترة الخلافة الأموية (661-750م) وبداية الخلافة العباسية (750-1258م). وتتميز هذه المرحلة بالهيمنة العربية في مركز السلطة وظهور بعض الأفكار والاتجاهات الشيعية، ومحاولة بعض النبلاء والمفكرين الإيرانيين الدخول والتأثير في جهاز الدولة. وكان العباسيون قد اعتمدوا في مقاتلتهم الأمويين على موالي إيران، أي على المسلمين الذين لم يعترف الحكم الأموي بمساواتهم بالعرب، فمالوا إلى بيت علي، وجعلوا من أئمة آل البيت رموزًا لحركة العدل والمساواة والمعارضة. وكان انتصار العباسيين، كما نعرف على يد قائد إيراني هو أبو مسلم الخراساني، كما أنه كان للفرس تأثير في تكوين جهاز الدولة العباسية ودور كبير في المساهمة في بناء تراث الحضارة الإسلامية[7]. ولم تلبث أن تدهورت العلاقات العباسية - الإيرانية ليشكل تدهورها دافعًا لسلسلة من الانتفاضات السياسية - الدينية في إيران ضد الحكم العباسي.

يستوقف في تاريخ العلاقات العباسية - العلوية حدث سيكون له تأثير

---

(6) المصدر نفسه، ص 46-47.

(7) يفرد مرتضى مطهري جزءًا من كتابه الإسلام وإيران لتراجم مشاهير العلماء والفلاسفة والفقهاء الإيرانيين الذين خدموا الإسلام، سنّة وشيعة. وقارن بذلك أيضًا ابن خلدون، حيث يشير إلى أن «حملة العلم في الإسلام أكثرهم من العجم»، المقدمة (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د.ت.])، ص 543.

معنوي كبيـر في إيران. وهو أن الخليفة العباسي المأمـون لجأ، كي يضمن سيادته على إيران ويستميل إلى جانبه آل بيت علي، إلى تسمية الإمام الرضا (الإمام الثامن من الأئمة الإثني عشـر) وليًا للعهـد لخلافته. وقد تركت هذه المحاولة آثارًا في الذاكرة التاريخية الشيعية والإيرانيـة في ما بعد، بدت في تقديس الشيعة لمقامين أساسيين: مقام الرضا في مشهد، وضريح أخته فاطمة في قم[8].

حتى هنا لم يكن التشـيع قد بـرز في مذهب عقيـدي وأصولي وكلامي محدّد، ولم تكن إيران قد سـاد فيها الإسـلام كليًا. وينبغي أن نفهم «التشـيع الإيراني» هنا، إن وجد آنذاك، بصيغة موقف إسلامي مطالب بالمساواة والعدل من خـلال ما يمثله أئمة آل البيـت من معانٍ في هذا المجال مناقضةٍ لسياسـة السلطة القائمة، أمويةً ثم عباسـيةً. فثمة حركة دعت نفسها «بأهل التسوية»، أي أصحاب المطالبة بالمسـاواة بين المؤمنين[9] هي ما يميّز بشـكل أساسي هذه المرحلة من تاريخ الإسلام في إيران.

ينبغي هنا أن نشير أيضًا إلى تهافت الأسطورة التي يذكرها البعض لتفسير ما يُعتقد أن «التشـيع المبكر» في إيران كان يتماهى مع موقف قومي فارسـي. وخلاصة الرواية - الأسطورة أن الحسـين بن علي تزوج من ابنة يزدجرد آخر ملوك السلاطين. فكأن التشـيع لآل البيت يأتي محاولة لاستعادة أمجاد فارس. ويناقش الشـيخ مرتضى المطهري هـذا الافتراض فيقول: «إنمـا تحتمل هذه التهمـة فيما إذا كان الشـيعة إيرانيين فقط، أو كانت الفرقة الأولى من الشـيعة فارسية على الأقل، أو كان الذين أسلموا من الفرس أو أكثرهم - على الأقل - اختاروا مذهب التشـيع من أول الأمر (..) بينما نرى أن لا سـابقة للفرس في التشيع (سوى سلمان الفارسي)، وإن أكثر الذين أسلموا من الفرس ما اختاروا مذهب التشـيع من أول الأمر، بل نرى أن أكثر علماء المسلمين الإيرانيين في

(8) Djalili, *L'Islam Chi'ite et l'état*, p. 37.

(9) قارن بذلك: مطهري، الإسلام وإيران، ج 1، ص 68.

التفسير والحديث والكلام والأدب من السنّة لا الشيعة (...) وأن هذا الأمر استمر بهم إلى ما قبل الصفوية»[10].

المرحلة الثانية: هي مرحلة بروز عدد من الأسر المحلية الحاكمة عبر الهضبة الإيرانية. وتتميز هذه المرحلة التي تمتد من منتصف القرن التاسع (م) إلى منتصف القرن الثالث عشر (م) بتقهقر سلطة الخلفاء، وبولادة ملحوظة للغة والأدب الفارسيين، وعلى الصعيد الديني بتعددية مذهبية بين الشيعة الذين بقوا أقلية والسنّة الذين استمروا أغلبية. وهذه التعددية نلاحظها أيضًا على مستوى الأسر الحاكمة. فالبويهيون مثلًا الذين حكموا في الوسط وجنوبي الهضبة (فارس، كرمان، أصفهان) بين عامي 934 و1055م، كانوا شيعة. وتأتت قوة البويهيين من أنّهم كانوا يسيطرون على خلافة بغداد، غير أنهم بدلًا من أن ينقلبوا على العباسيين، فضّلوا ألا يصطدموا بمشاعر الأكثرية السنية فاكتفوا بسلطنة الولايات ومراقبة الخلافة كما رأينا. وفي شمال البلاد انتقلت أسرة الباوند (الباونديون) في مازندران في عام 825م من الزرادشتية إلى الشيعية. بينما قام السامانيون في عام 942م بانقلاب معادٍ للشيعة واستلموا حكم بخارى، كما قام الغزنويون الذين حكموا إيران الشرقية بين عامي 977 و1186م بنشاطٍ معادٍ للاتجاهات الشيعية في البلاد[11]. وكذا فعل سلاجقة خراسان (432-552هـ/ 1040-1157م)، وسلاجقة كرمان (487-511هـ/ 1094-1117م). وتلاهم أتابكة أذربيجان (541-622هـ/ 1146-1225م)، وأتابكة فارس (السلغريون) (542-685هـ/ 1147-1276م) وكان الإسماعيليون قد تمكنوا من تأسيس حكومة في قلعة ألموت بالديلم، شمال مدينة قزوين، ومنها امتد نفوذهم باتجاه إيران وحلب. وقد استمرّت هذه الحكومة منذ عام 483 هـ/ 1090م حتى عام 654هـ/ 1256م. وكانت نهايتها على يد هولاكو المغولي في عام 654هـ/ 1256م[12].

(10) مطهري، الإسلام وإيران، ج 1، ص 110-111.

(11) Djalili, *L'Islam Chi'ite et l'Etat*, p. 38.

(12) انظر لمحة عن تتابع هذه الدول في: ستانلي لين بول، الدول الإسلامية، ترجمة محمد صبحي فرزات، 2ج (دمشق: مطبعة الملاحج، 1974)، ج 1، ص 302-303؛ 311-320، و365.

المرحلة الثالثة: تبدأ مع غزوة المغول وسيطرة هؤلاء على إيران وإسقاطهم خلافة بغداد في عام 1258م. ولم يكن في إمكان المغول أن يؤسسوا دولة في ديار الإسلام من دون اعتناقهم الديانة الإسلامية. ففي أواخر القرن الثالث عشر (الميلادي) اعتنق الحكام المغول الإسلام وشجع بعضهم المذهب الشيعي، مؤسسين دولة جديدة عُرفت بالدولة الإيلخانية. وفي عهد هذه الدولة تابع نصير الدين الطوسيّ بلورة المعالم الأصولية والفلسفية للمذهب الشيعي، كما برزت في عهدها مدرسة الحلّة في العراق حيث اشتهر فيها المحقق الحلي والعلامة الحلي.

لمّا انقرض مغول إيران أو الإيلخانيون، تفرّد بعض القادة والولاة بإعلان استقلالهم في ولايات إيران. كما برزت أسر عديدة تقاسمت الولايات وتقاتلت في ما بينها. واستمر الصراع على السلطة بين العصبيات النافذة في أنحاء إيران طوال القرنين الرابع عشر والخامس عشر حتى ظهور إسماعيل الصفوي. ومن هذه الدول الأسرية: **الجلائريون** (736هـ/ 1336م - 814هـ/ 1411م)، **المظفريون** (713هـ/ 1313م - 795هـ/ 1393م)، **بنو اينجو في فارس** (703هـ/ 1303م - 758هـ -1357م)، **السربداريون** (في خراسان) (737هـ/ 1337م - 783هـ/ 1381م)، **ملوك كرت** (643هـ/ 1245م- 784هـ/ 1383م)، **الأقيونيون** (806هـ/ 1403م-914هـ/ 1508م).

كان تيمورلنك (ت 807هـ/ 1405م) قد استطاع عبر فتوحاته الكبرى أن يجعل من دولته، دولة ما وراء النهر، مشروع إمبراطورية شاسعة امتدت من دلهي إلى دمشق ومن بحيرة آرال إلى خليج البصرة، وصارت سمرقند مقر هذه السلطنة.

إلا أن هذه السرعة العسكرية الخاطفة ما كانت لتقوى على تأسيس إمبراطورية منظّمة. فبعد وفاة الفاتح العسكري لم يقو خلافؤه من التيموريين على منع عودة الأسر الكثيرة إلى حكم مناطقها. بل إنهم تحوّلوا بدورهم إلى إحدى الأسر الحاكمة في شمال إيران. واستمروا في حكمهم قرنًا من الزمن

لم يتمكنوا بعده من الصمود أمام صعود الصفويين[13]. وفي ظل هذا التشـــرذم السياســـي كان المجتمع الإيراني ينخرط بشكل أساسي في الأطر الصوفية التي انتشرت في أنحائه خلال القرنين الماضيين.

تقاســـمت إيران إذًا، في مرحلة ما قبل الصفوية أســـر متنافرة ومتخاصمة على النفوذ بمعزلٍ، في معظم الأحيان، عن انتماءاتها الدينية - المذهبية. وتقدّم الخريطـــة الدينية - المذهبية لإيـــران في نهاية القرن الخامس عشـــر الميلادي المعطيات التالية: مجموعة واســـعة من الشيعة في خراسان ومازندران، ووسط إيران (قم وأرك) وفارس. وأما في المناطق - الأطراف: كردســـتان وخراســـان الشرقية وجيلان فثمة كثافة سكانية ســـنيّة[14]. غير أن هذا التقسيم الديموغرافي الذي لا توضحه المصادر كثيـــرًا من ناحية الأعـــداد والتفصيلات، وإن غلبت عليه الأكثرية السكانية الســـنيّة، فإنه لا يعكس، حتى حين قيام الشاه إسماعيل، انقسامًا مذهبيًا واضحًا على مســـتوى الاختلاف في مناهج المذهبيات الفقهية والكلامية، وكما نرى على ســـبيل المثال في الاختلاف في المشرق العربي بين منهجي الإمام ابن تيمية في مناهج الســـنّة والعلاّمـــة الحلي في مناهج الكرامة. لقد كان ثمة عناصر مشتركة تجمع بين «التسنن» و«التشيّع» على مستوى اعتناق العامّة للإســـلام في إيران، هي عناصر الصوفية المتحررة نسبيًا من قيود النظرة الفقهية والكلامية إلى الأمور. ولنلاحظ أن الانتشـــار الواسع للصوفية في إيران «هو أحد أهـــم مميزات الحيـــاة الروحية خلال ثلاثة قـــرون فصلت بين الغزو المغولي والصعود الصفوي». وأنّ المعاني الأكثر بروزًا في الممارســـة الدينية لدى الناس تبـــدو في ذاك الورع والاحترام حيال شـــيوخ الطرق الذين يقدّمون نماذج بشـــرية مختلفة في نظام المعاييـــر الاجتماعية، كما تبـــدو أيضًا في نمو

---

(13) لمزيد من التفصيلات: لين بول، المصدر نفسه، ص 539-591، و588-591.

تجدر الإشـــارة هنا إلى أن التيموريين كانوا من الســـنّة، وفي عهدهم ازدهـــرت الطريقة الصوفية النقشبندية كصيغة معارضة شعبية في وســـط الطبقات المحرومة في المجتمع، كما ظهرت طرق صوفية أخرى، كان من بينها الطريقة الصفوية المنسوبة إلى الشيخ صفي الدين في أردبيل (ت 735هـ/ 1135م)، وإليه تنتسب، الأسرة الصفوية:

راجع: Bruijin, *Encyclopédie de l'Islam*, n. e. vol. IV, p. 50-51.

(14) Djalili, *L'Islam Chi'ite et l'Etat*, p. 39.

الأخويات الصوفية العديدة. وقد قدّمت إحدى الطرق، وهي «الكبراوية» عددًا من الفلاسفة الصوفيين منهم: علاء الدولة السمناني (ت 736هـ/ 6/ 1335م) وسـيد علي الهمذاني (ت 786هـ/ 1385م) حيـث التقت في نصوص هذين الأخيرين خطوط من الفكر الصوفي السنّي ومن الإمامية الشيعية. وتبدو المقالة المركزية في هذه النصـوص هي في مماهاة معتقد غيبة الإمام بمفهوم الحضور الدائم «للقطب» غير المنظور[15].

إضافة إلى هذا، فإن مفكـرًا صوفيًا كابن عربي كان له تأثير كبير في الحياة الروحية في إيران، وقد طال تأثيره المحيط السني والمحيط الشيعي معًا. والأمر نفسه يقال بالنسبة إلى صاحب فلسفة الإشراق شهاب الدين السهروردي الذي أثر في مجال العرفانية الشيعية كما في مجال الصوفية السنية[16].

لعلنا إذا أخذنا في الاعتبار هذا الاختلاط الفكري الذي ميّز الحياة الروحية في إيران قبل انتصار الشاه إسـماعيل، نفهم لماذا التبس الأمر على المؤرخين في تحديد مذهبية الشيخ صفي الدين (ت 1234م)، صاحب الطريقة الصفوية فتساءلوا: هل هو سـني أم شيعي[17]؟ نعتقد أن ما يفسـر هذا اللبس هو سيادة نمطٍ من ثقافة إسـلامية عامة في إيران متعددة المصادر والتعبيرات. ولعلّ أبرز هذه التعبيـرات، قبل انتقال الطريقة الصفوية إلى سـلطان صفوي، هي جمعها

---

(15) Bruijn, *Encyclopédie de l'Islam*, n. e. vol. IV art, Iran, p. 52.

انظر تأثير ذلك في الشـعر الفارسي: حسـن الأمين، «التصوف في الشـعر الفارسي،» في: دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، 3 مج (بيروت: دار التعارف، 1981)، ج 2، ص 399.

(16) *Encyclopédie de l'Islam*, vol. IV, p. 53.

وعن العلاقة بين التشيع والتصوف انظر:

Seyyed H. Nasr, «Le Shi'isme et le soufisme,» dans: *Le Shî'isme imâmite: Colloque de Strasbourg (6-9 mai 1968)*, Bibliothèque des centres d'études supérieures spécialisés, travaux du Centre d'études supérieures spécialisé d'histoire des religions de Strasbourg (Paris: Presses universitaires de France, 1970), pp. 228-230.

(17) يرى مؤرخون أن الشـيخ صفي الدين كان سنيًا وأن مسألة تشيعه، ونسبته إلى الإمام موسى الكاظم هي رواية وضعت في عهد إسماعيل الصفوي كجزء من حالة التعبئة السلطانية، وأن الشيخ جنيد، أحد أحفاد الشـيخ صفي الدين هو الذي تشـيع. قارن بهـذا: Jean Aubin, «La politique religieuse des Safavides,» dans: *Le Shî'isme imâmite: Colloque de Strasbourg (6-9 mai 1968)*, p. 237.

بين التصوف والإمامية. وفي إطار هذا الجمع يبدو التساؤل عن مذهبية الطريقة الصفوية أمرًا ثانويًا. فالسائد هو نمط من ثقافة إسلامية عامة في إيران لم تحتل فيها الاختلافات الفقهية والكلامية حيزًا كبيرًا.

ثانيًا: المشروع السلطاني والمذهبية الواحدة أو الدولة والأيديولوجيا

في المسار الذي تحوّلت فيه الطريقة الصفوية إلى مشروع سياسي، بدأت التمايزات المذهبية على مستوى الفقه والكلام ومرجعية الأحاديث، تأخذ بعدًا صراعيًا في السجال بين الفرق. وفي عهد جنيد الذي تسلّم «مرشدية» الطريقة في عام 851هـ/ 1447م تحوّلت الطريقة على يديه إلى «حركة يغلب عليها الطابع السياسي».

لاحظ معاصروه أنه «كان على طريق الملوك لا طريق القوم»، وأن الأنصار كانوا يقصدونه «من بلاد الروم والعجم وسائر البلاد»[18]. واستطاع إسماعيل أن يحوّل هذه الحركة السياسية الدينية التي جمعت في صفوفها قوةً عسكرية واسعة من قبائل التركمان إلى قوة غالبة داخل إيران، استتبعت مراكز القوى الأسرية فيها وقضت على بقايا الدول القديمة كالتيمورية وغيرها من الأسر.

أعلن إسماعيل نفسه شاهًا في عام 905هـ/ 1501م موحدًا إيران ومتطلعًا إلى نفوذٍ أوسع في الجوار عبر الأناضول والعراق، الأمر الذي يصدمه بأعظم قوة إسلامية (عسكرية وسياسية) آنذاك، هي قوة السلطنة العثمانية. هذه القوة كانت قد صدرت شأنها، شأن الصفوية، عن طريقة صوفية رافقت نشأتها ونموها وتنظيمها العسكري(*). وكان الانتماء الفقهي العثماني للحنفية على مستوى الأسرة الحاكمة، لا يمنع اختلاطًا فكريًا في الممارسة الدينية يجمع بين التصوف والتشيع الذي يبرز في النزعة نحو

---

(18) مصطفى كامل الشيبي، «الصفويون،» في: دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، مج 3، ص 220.

(*) كانت الإنكشارية منتظمة في طريقة البكتاشية.

تقديس أئمة أهل البيت وشـيوع فكرة المهدية[19]. فعندما يتحدث المؤرخون عن الحالة الفكرية السائدة في الأناضول في عهد بايزيد العثماني وبداية عهد إسماعيل الصفوي، يشـيرون إلى حال من التشيع التي حاول إسماعيل الإفادة منها للثـورة على السـلطنة العثمانية. ولما قامت ثورة الأناضول (ثورة شـاه قولو في عام 1511م) في إطار هذا المناخ الفكري السائد[20] وقمعت الثورة قمعًا شـديدًا، بدأ الفرز المذهبـي - الأيديولوجي يأخذ مداه على مسـتوى السـلطتين. فالنسـبة إلى الدولة العثمانية بدأ الفقه السياسـي السني المنتج في ظل سـلطنتي السلاجقة والمماليك والمُبرر بشـكل أساسي لسلطنة الأمر الواقع، ولـو كانت جائرة، وللبيعـة ولو كانت قهرية، يأخذ مكانه في وسـط علمـاء الدولة العثمانية، وهو خط أوصل المؤسسـة الدينيـة العثمانية إلى ما وصلت إليه في مرحلة شيخ الإسـلام أبي السعود أفندي وما بعدها كما رأينا. وخلاصة الأمر: تقاطع بين نظرية فقهية سـنية معينة ونظرية ملك «إلهي» تعود بجذرها إلى أصل فارسي كسروي.

كان لا بد تحت تأثير الفقه من أن ينفصل التشـيع عـن التصوف تدريجيًا على مسـتوى الدولة في إيـران. وفي هذا يقـول المؤرخ كامل الشـيبي: «إن التصوف المتشيع متى وقع تحت تأثير فقهاء الشيعة فقد عناصره الصوفية ومال إلى التشـيع الفقهي المعتاد. أمـا علّة ذلك فهي أن كلًا من التصوف والتشـيع يتعلق بالجانب الروحي المتسـامي من العقيدة الدينية، غير أن التصوف يرتفع بالإنسان العادي والتشيع يسـمو بالصفوة المختارة من أهل البيت. وهكذا كان الأمر بالنسـبة للصفويين والمتشـيعين من بعدهم، فقد بدأوا حركتهم صوفية

---

(19) انظر عن مسـألة التشيع في آسية الصغرى قبل العهد العثماني: Claude cahen, «Le Problème du Shi'isme dans L'Asie mineure Turque Préottomane,» dans: *Le Shî'isme imâmite: Colloque de Strasbourg (6-9 mai 1968)*, pp. 115-129.

(20) يشـير المؤرخون إلى أن تهاون بايزيد (والد سليم) في التصدي لمحاولات إسماعيل سببه المناخ الصوفي الذي اختلط بالتشيع والذي هو سمة من سـمات الثقافة الإسلامية التي سادت في آسيا الصغرى أيضًا كما في إيران. وكان أن أدّى موقف بايزيد إلى انقلاب ابنه المتشـدد سـليم عليه في عام 1512. قارن: أحمد عبد الرحيم مصطفى، في أصول التاريخ العثماني (بيروت؛ القاهرة: دار الشـروق، 1972)، ص 78-79.

متشــيعين فآلت بهم الحال إلى ذوبان تصوفهم في التشــيع وبالتالي إلى زوال التصوف وثبوت التشيع»[21].

غير أن لهذا الانفصال كما قلنا ســياقه السياسي والتاريخي الذي لا يمكن فهمه إلا إذا عدنا فتذكرنا مهمّات السياســة التي طرحت نفسها على الشاهات الأول. وكان للفقه والفقهاء دور أساسي في تحقيق هذه المهمات.

قبل الحديث عن دور هؤلاء، لنذكر أن شــاهات الأســرة الصفوية كانت تضع أمامها هدفًا أساسيًا: إقامة دولة مركزية قادرة على توحيد الداخل ومقاومة ضغط الخــارج. ومن أجل تحقيق هــذا الهدف، كان لا بد مــن اعتماد النظام الملكي المطلق ومن مأسسة دين للدولة ومذهبها[22].

هنا أيضًــا: ثمة تقاطع بيــن أحد الاتجاهــات الفقهية الشــيعية وأنموذج سلطوي ساســاني نقرأ معالمه في التلاقي الوظيفي بين منصب الشاه ومنصب «صدر الصدور»[23] الذي احتله فقهاء الشيعة في جهاز الدولة الصفوية.

ثالثًا: التشيّع ونماذج من فقهاء الدولة الصفوية

يرى بعض المؤرخيــن أنّ اختيار الصفويين للمذهب الشــيعي كي يكون مذهبًا رسميًا للدولة، يعود إلى أسباب يمكن إيجازها بما يلي:

أولًا: إن لهذا الاختيار علاقة بأصول الأســرة الصفوية، ســواء من حيث نسبتها إلى الإمام موســى الكاظم (إذا صحت هذه الرواية) أو من حيث نزعتها الإمامية كطريقة صوفية متشيعة.

---

(21) الشيبي، «الصفويون»، مج 3، ص 221، وتجدر الإشارة هنا إلى أن الصفويين بعد أن سقط حكمهم في عام 1149هـ/ 1736م، اعتزل من نجا منهم من السيف، السياسة، وغادروا إيران إلى الهند ليعودوا صوفية كما بدأوا.

(22) قارن بذلك: Djalili, *L'Islam Chi'ite et l'état*, p. 39.

(23) هو المنصب الموازي لمفتي اسطنبول أو شيخ الإسلام في الدولة العثمانية. أما تعبير شيخ الإسلام، فاستخدم في الدولة الصفوية للتعبير عن مفتي المدن والمناطق فيها.

ثانيًا: السـبب الآخر الذي يشـدّد عليه بعض المستشـرقين والمؤرخين القوميين الإيرانيين، هو البحث عن هوية ذاتية إيرانية تتأكد عبر التمايز بواسـطة المذهب الشـيعي، عن المذهبية السنية السـائدة في الدولة العثمانية بدائرتيها التركية والعربية. ويرى هذا الاتجاه أنه مع قيام الحكم الصفوي، بعد تسع قرون من التفتت السياسـي الداخلي، اسـتطاع الصفويون ولأول مرّة أن يعطوا إيران نوعًا من وحدة سياسـية أضحت في ما بعد الأسـاس التاريخي للدولة القومية الإيرانية اللاحقة[24].

مهما يكن أمر هذه الأسـباب ومدى أهميتها منفردة أو مجتمعة في تشيع إيران، فإنه من المؤكد أن السياسـة الصفوية أدّت إلى تسـريع هـذه العملية، وذلك عبر جملة مـن الإجراءات والمظاهر التي اسـتمالت النـاس ترغيبًا أو ترهيبًا أو احتواءً. ومن ذلك على سـبيل المثال: مظاهر التقديس التي أحيطت بها المقامات والمزارات العائدة إلى الأئمة، والمظاهر الطقسية المؤثّرة للشعائر الحسـينية في عاشوراء كربلاء، ووقع المسـيرة التي قام بها الشاه عبّاس الأول سـيرًا على الأقدام من أصفهان إلى مشهد (مزار الإمام الرضا) في عام 1601، هذا إضافة إلى الإجراءات القمعية والقسـرية المعنوية والمادية والجسدية التي كانت تتخذ حيال السنة لإجبارهم على اعتناق التشيع[25].

مع هذا يبقى دور الفقهاء الذين اسـتعانت بهم الدولة الصفوية أساسيًا في نشر المذهب الشيعي في أنحاء إيران. والملاحظ أن معظم هؤلاء الفقهاء كانوا في المرحلة الأولى التأسيسـية من العلماء العرب الذين اسـتقدموا من العراق والبحرين وبلاد الشـام. وبصورة خاصة من منطقة جبـل عامل (جنوب لبنان الحالي).

---

(24) قارن بهذا: Aubin, «La politique religieuse des safavides ,» p. 236.

(25) تجدر الإشارة إلى أن حرص الشـاه عبّاس على الظهور بمظهر التفاني في موالاة أئمة أهل البيت، دفعه إلى تلقيب نفسـه بـ «كلب عتبة علي» أو «كلب عتبة الولاية». ونقش هذا اللقب على خاتمه كي يستعمله في المراسلات الرسـمية. فضلًا عن حرصه أن يظهر نفسه خادمًا متفانيًا للمزارات المقدّسة وللزائرين، حيث كان يقوم بكنس المقام وتقديم الطعام للزائرين بنفسه (..) لمزيد من التفصيلات راجع: بديع محمد جمعة، الشاه عبّاس الكبير (بيروت: دار النهضة، 1980)، ص 95-104.

هذه الظاهــرة (ظاهرة دعوة علماء الإمامية إلى إيــران) تُبرز وضعيتين في الحالة الفكرية والثقافية التي سادت إيران في مطلع العهد الصفوي:

أولًا: النقص الكبير في الثقافة الفقهية، وســيادة الفكــر الصوفي والتعبير الشــعري[26] فيها، وبالتالي النقــص في أعداد الفقهــاء الإيرانيين الذين يحتاج إليهم جهاز الدعوة في الدولة الصفوية.

ثانيًا: عجز الطريقة الصفوية عن أن تتحوّل إلى دولة، من دون الاســتعانة بالفقهاء. ذلك «أنه في مرحلتهــا الأولى كان زعماء القبائل التركمانية من القزل باش يديرون الدولة ويشكلون في الوقت نفسه رأس الهيئة الدينية للفرقة. وكان الشــاه هو المرشــد للطريقة حيث كان ينظر إليه نظرة تقديس إلهي. وتبرز في شعره باللغة التركية شطحات تنم عن تأثيرٍ لمعتقد الحلولية»[27].

بدا ســريعًا أنّ المضمون الفكري للطريقة يبقى دون مهمة دولة استهدفت توحيد إيران، وإيجاد مجتمع ديني متجانس. وهنا يبرز دور فقهاء الإمامية الذين زودتهم تجربة الإنتاج الفكــري في العهدين البويهــي والإيلخاني بعدة علمية واسعة في العلوم الإسلامية من فقه وأصول وحديث وتفسير. وقد وضع بعض الفقهاء هذه العدة الفكرية في خدمة المشــروع الصفوي من دون أن يعني ذلك انعدامًا للاختلاف بين فقهاء الإمامية كما ســنرى في شرعية السلطان الصفوي في زمن الغيبة، وموقع الفقيه المرجع ودوره حيال الهيئة السياسية الحاكمة.

وفي ما يلي نماذج من فقهاء المشروع الصفوي:

1- نور الدين الكركي

تقدّم لنا ترجمــة الكركي (870هـــ/ 1466م - 940هـــ/ 3/ 1534م) معلومــاتٍ عن أول فقيه عمل في خدمة الدولة الصفويــة. وهو نور الدين علي

(26) قارن: دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، مقالة «الشعر الفارسي،» ج 2، ص 399.

(27) Bruijin, *Encyclopédie de L'Islam*, n. e. art. Iran- religion, p. 52.

بن الحسين الملقب بالعاملي الكركي. درس في كرك نوح، مدرسة إمامية في البقاع. ثم قصد مصر حيث تلقى علومًا على يد علماء من السنة. أقام في النجف. وفي عام 909هـ/ 1504م لبّى دعوة من الشاه إسماعيل في أصفهان ليعود في عام 916هـ/ 1510م إلى هراة ثم إلى مشهد مع مجموعة من علماء النجف. وطلب منهم الشاه إسماعيل نشر مذهب الإمامية في المناطق الشرقية التي فتحها. وفي هذا الوقت استمر الكركي يشرف على الدراسة في النجف وكان يتلقى من الشاه إسماعيل دعمًا ماليًا سنويًا يقدّر بـ 70 ألف دينار لينفقها على التعليم.

في عهد طهماسب (930هـ/ 1524م) أقام الشيخ الكركي فترة طويلة في بلاط الصفويين حيث شغل منصب «صدر الصدور» ولقّبه الشاه «بخاتم المجتهدين»، كما أنه نظر إليه «كنائب للامام».

وفقًا لهذه النظرة أعطى الشاهُ الشيخَ الكركي صلاحيات مطلقة لإدارة العمل الحكومي في المجال الديني. إذ أُعطي صلاحية في عزل وتعيين مفتيي المدن (شيوخ الإسلام) وأئمة المساجد والوعّاظ، كما طلب منه إعطاء رأي في مسألة الضرائب العقارية وعلاقة الدولة بأرض الخراج. وقد استخدم هذه الصلاحيات، فعزل علماء السنة وعيّن علماء من الشيعة، كما كتب رسالة في الخراج يعطي الدولة فيها حق جباية ضريبة الخراج. وأصبحت شروحاته لكتاب شرائع الإسلام للمحقق الحلي، كتبًا شعبية للتعليم والتثقيف في إيران.

لا بد من أن نلاحظ في سيرة الكركي أن بعض آرائه ومواقفه كانت موضع نقد واعتراض من علماء إماميين معاصرين له. إذ خالفه في مسألة الخراج ندّ له في النجف هو الشيخ إبراهيم القطيفي، كما خالفه أيضًا في عدد من المسائل، كان من بينها رسالة الكركي في «صلاة الجمعة». إذ يعتبر الكركي أن صلاة الجمعة جماعةً تبقى واجبة في غيبة الإمام مع وجود عالم مجتهد حائزٍ على شروط المرجعية. كما أن آراءه في جواز التشهير بالخلفاء الثلاثة الراشدين أو لعنهم إسوةً بالسياسة الأموية التي فرضت لعن علي

من علـى المنابر، كانـت موضع نقد ورفـض من بعض علمـاء الإمامية في النجف[28].

مع هذا فقد لقب الكركي «بالمحقق الثاني»[29]. ويمكن أن نعتبره في رأينا استمرارًا للمدرسة السـجالية الشيعية «المسيّسـة» التي برزت في ظل الملوك الإيلخانيين في العراق وإيران، (مدرسـة الحلة)، كما أنه يمكن اعتباره مؤسسًا للمدرسة الصفوية الشيعية التي نقلت حالة التشيع في إيران من بعدها الصوفي الذي يتـلاءم مع مرحلة الدعوة ونشـر الطريقـة، إلى بعدهـا الفقهي المحدد المتوافق مع تحول الدعوة إلى دولة، والطريقة إلى سلطان.

2- محمد الباقر المجلسي

هو محمد الباقر الملقب بالمجلسي (إيراني الأصل) (ت 1110هـ/ 1700م) وهو من كبار فقهاء الإمامية الذين برزوا في أواخر العهد الصفوي (عاصر صفي الثاني، وحسـين الأول)؛ وبه تكتمل المدرسـة الصفوية الشـيعية التي أعطت للدولة الصفويـة أيديولوجيتها المذهبية الواضحـة. وكتابه بحار الأنوار يحمل العديد من آثار الفكر الشـيعي المغالي، كما يحمل نزعة فارسـية متقاطعة مع هذا الفكر. ومن ذلك ما يورده علي شـريعتي في تمييزه بين «التشـيع العلوي والتشـيع الصفوي» من تحليل لروايات أوردها المجلسي تنم عن «قمة الدمج بين التعصب المذهبي الصفوي والنزعة القومية الإيرانية»[30]. ومثالًا على هذا، الرواية التي تقص زواج الحسين بن علي من ابنة يزدكَرد وخلاصتها «بعد الفتح الإسلامي لإيران، جاء المسـلمون بعائلة الملك الإيراني يزدجرد، وهم أسرى، فأراد عمر بن الخطاب أن يبيع ابنة يزدكَـرد كجارية، إلا أن علي بن أبي طالب منعه من ذلـك قائلًا: وكيف تباع بنـات الملوك كرقيق؟! ثـم أخذها كحصته

(28) اعتمدنا في هذه النبذة علـى: W. Madelung, «Alkaraki,» *Encyclopédie de l'Islam*, n. e. t. IV, pp.634-635

(29) المحقق الأول هو جمال الدين الحلي، صاحب كتاب شرائع الإسلام.

(30) فاضل رسـول، هكذا تكلّم علي شـريعتي، ط 3 (بيـروت: دار الكلمة للنشـر، 1987)، ص 72.

وأعطاها لابنه الحسين. ولما حاور الفتاة قالت له بأنني أسلمت قبل مجيء قوات المسلمين! إذ جاءني رسول الله في الحلم مع فاطمة الزهراء وعقد قراني على الحسين. وفي الليلة التالية أسلمت»[31].

دلالات الرواية واضحة في مغزاها السياسي: إذ تجعل أصل الأئمة مشتركًا مع الفرس. وتُصوّر عمر عدوًّا لهم، بينما علي مدافعًا عن ملوكهم فضلًا عن التماثل الاستبدالي للغات، إذ تكلّم علي بالفارسية ونطقت ابنة يزدجرد بالعربية[32].

والمجلسي، عدا الطابع السجالي والأسطوري الذي تزخر به كتبه في الحديث والأخبار، فإنه يكمل المدرسة الفقهية التي بدأها الكركي في تصديها للصوفية الإيرانية[33].

هكذا نشأت، منذ الكركي وحتى المجلسي، طبقة واسعة من علماء الإمامية في إيران ملأت وظائف الجهاز الديني في الدولة، وقامت بمناصب القضاء والتعليم في المدارس، وكانت هذه التحوّلات السياسية والاجتماعية والدينية تطرح على الفكر الشيعي الإمامي تساؤلات لم تأتِ الأجوبة عنها متجانسة أو واحدة.

سبق للفكر الشيعي أن بلور في مرحلة الشيخ المفيد والسيد المرتضى والشيخ الطوسي، مفاهيم عن المرجعية والرئاسة والزعامة للجماعة الشيعية. حيث مارس هؤلاء دور المرجع أو الزعيم أو الرئيس في طائفتهم. وكان هذا منطلقًا لبلورة موضوع الاجتهاد والتقليد ومن ثم وضع الشرائط للمجتهد المقلّد. ويقول أحد العلماء في وصف هذا التطور: «من مجموع النصوص

---

(31) المصدر نفسه، ص 72.

(32) المصدر نفسه، ص 73. والجدير بالذكر أن الشيخ مرتضى مطهري يشك في صحة هذه الرواية وتاريخيتها في الأساس، انظر: مطهري، الإسلام وإيران، ج 1، ص 109.

(33) من هنا تحفظه على الفقيه والفيلسوف الملا صدرا، انظر Henri Laoust, *Les Shismes dans l'Islam: Introduction à une étude de la religion musulmane* (Paris: Payot, 1977), p. 310.

المتقدمة نطمئن إلى أن هؤلاء الثلاثة (المفيد، المرتضى، الطوسي)، كانوا مقلّدين، وأن التقليد للمجتهدين عند الشيعة ابتدأ في بداية القرن الخامس الهجري في زمن الشيخ المفيد (...) وفي زمن ابن إدريس يتضح بصورة جلية أن التقليد كان حقيقة واقعة. فابن إدريس (555هـ) في كتابه السرائر يحدثنا عن شرائط المجتهد المقلّد»[34].

استمرّت هذه الصيغة خلال العصور اللاحقة، وفي عهد الشيخ الكركي. يحدثنا الشهيد الثاني (زين الدين بن علي بن أحمد) الذي بقي في بلاد الشام تحت الحكم العثماني عن شروط المفتي التي هي شروط المجتهد المقلّد[35]. فكيف فُهمت هذه الصيغة التي اعتمدت في الممارسة الشيعية في زمن الغيبة، وفي زمن أعلنت فيها الدولة الصفوية أن مذهبها هو مذهب الشيعة الإمامية؟

أثار الواقع الصفوي جدلًا: هل يكون تمثيل إرادة الإمام الغائب لأحد أبناء ذرية الإمام علي (وفي هذا إشارة ضمنية إلى حق الشاه الصفوي) أم أن ذلك يبقى جزءًا من دور الفقيه - المرجع المجتهد القادر على استنباط الأحكام والحائز على ثقة المقلّدين وفي ظل التعايش مع السلطان؟

يبدو أن الحل الذي ساد في المرحلة الصفوية هو احتضان الدولة بأجهزتها ومؤسستها، شأنها شأن الدولة العثمانية، لطبقة واسعة من علماء الإمامية. فتشكل نوع من مؤسسة دينية (رسمية) على رأسها «الصدر» أو «صدر الصدور» الذي كان يشرف على الشؤون والمؤسسات الدينية. وكان يمثله في المدن الكبرى شيوخ الإسلام الذين كانوا يشرفون بصورة مباشرة على القضاء.

---

(34) محمد علي إبراهيم المهاجر، دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، مج 1، ج 1، ص 30.

(35) زين الدين بن علي (الشهيد الثاني)، منية المريد في آداب المفيد والمستفيد، تحليل وتحقيق عبد الأمير شمس الدين، موسوعة الفكر التربوي العربي الإسلامي، التربية عند الفقهاء؛ الحلقة 1 (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1981)، ص 234.

يبــدو أن بعض اجتهادات الشــيخ الكركي في مســألة حــق الدولة في جباية الخــراج وإقامة صلاة الجماعة نهــار الجمعة، كانت تعنــي إقرارًا من بعض الفقهاء بأن جــزءًا من ولاية الإمام قد أضحت جزءًا من ســلطة الدولة السلطانية القائمة. وجرى نوع من اقتسام للسلطة، توزّع في التاريخ الصفوي، تبعًا لموازين القــوى بين الطرفين وحاجاتهما بعضهمــا إلى بعض. ففي حين قام الفقهاء بــدور الدعاة الذين يحملون مشــروعهم الفقهي في عهد الشــاه إســماعيل الأول وطهماســب الأول، وهي الدعوة التــي تحتاجها الدولة في مشــروعها التأسيســي كما رأينا، قاموا بــدور التبرير والالتحــاق بالدولة في عهد الشــاه عبّــاس الأول، (995هــ/ 1578م - 1037هــ/ 1628م) ثم ليعودوا فيســيطروا على الدولة في أواخر عهدها في عهد الشاه سلطان حسين (1105هـ/ 1694م - 1135هـ/ 1722م).

غير أنّ صيغة «مرجــع التقليد» وهي الصيغة التي تبلــورت على يد فقهاء العهد البويهي، اســتمرّت تشــكل الصيغة الموازية لصيغة الفقيه المنخرط في المؤسسة الدينية الرســمية (أي في صيغة المراتب التي يصدر قرار التعيين فيها عن الشاه وصدره (كشيوخ الإسلام والقضاة وخطباء المساجد والوعاظ...).

استمرّت «مرجعية التقليد» محورًا موازيًا للدولة ومستقلًا عنها ومتميزًا عن محور «مؤسســة المراتب» وإن تقاطعات معه هذه الأخيرة في بعض الأحيان. وذلك أنه في معظم الأحيــان كان محور مرجعية التقليد هــو الغالب والنافذ، وإليه تنجذب القطاعات الشــعبية المتدينة، وكذلك معظــم طبقات العلماء في المؤسســة وفي المدارس والحوزات العلمية. وكان هذا غالبًا ما يحصل عندما تتأزّم أوضاع الدولة أو تتفاقــم تناقضاتها مع المجتمــع أو تتراجع أمام ضغط الخارج أو تتهاون حيال النفوذ الأجنبي[36].

---

(36) قارن بذلــك: A. Lambton, «A Reconsideration of the Position of the «Marja' Al-Taqlid» and the Religious Institutions», *Studia Islamica* (Paris), vol. XX, (1964), pp. 115-116.

وســيتوضح هذا الدور أكثر فأكثر في العهد القاجاري ومع اشــتداد الضغــط الأجنبي على إيران وعجز الدولة عن مواجهته.

رابعًا: مرجع التقليد ونماذج من الفقهاء المستقلين

كانت العوامل التي تؤمّن هذه الاستقلالية وتبعث على قوة مراجع التقليد في المجتمع وفي مواجهة الدولة عديدة، وأهمها نظام التعليم الديني في مراكز المدارس الإمامية والمؤثرات التي خضعت لها هذه المراكز.

إن هـذه الأخيرة وإن خضـع بعضها لمحاولات الاحتواء من الشـاهات عن طريـق تخصيص الهبات الماليـة لبعض المراجع كي تنفـق على طلّابهم ومريديهم، أو عن طريق منح الوقف للمدرسـة والقائميـن عليها، إلا أن ذلك لم يربط المدارس بالشـاه ربطًا كليًا على مستوى السياسة والمنهج الديني معًا. فجُلّ ما كانت تطمح إليه المساعدة المالية من الشاه هي كسب رضى المراجع. وغالبًا ما يبقى المرجع مستقلًا من الناحية المالية[37]، ومستقلًا بالتالي في إدارة حوزته ونمط تفكيره ومنهجه وطرائقه واجتهاده. وإذا استثنينا المركز الديني في أصفهان، حيث كان يمكن للشاه أن يمارس تأثيرًا مباشرًا في الحوزة فيه، بسبب كون أصفهان هي المركز السياسـي أيضًا للشـاه، فإن مركزيـن آخرين بعيدين نسبيًا عن مركز القرار السياسي، كانا يتشكلان وينموان نموًا عظيمًا على موازاة أصفهان: قم[38] والنجف - كربلاء.

---

(37) لم تشـكل هبات الدولة وإيرادات الوقف المصدر الوحيد والأساسـي لنظام التعليم لدى الإمامية، بل إن مصدرًا أساسـيًا لتمويل هذا النظام ودعم مؤسسـاته هو مصدر الأموال الشـرعية التي كان يدفعها المقلّدون إلـى مرجعهم بصفة زكاة وخمس، شـكل مصدرًا للاسـتقلالية المالية للمرجع عن ضغط الدولة والحاجة إليها. وتجدر الإشـارة إلى أن حكم الخمس يحظى برأي خاص لدى فقهاء الشيعة الإمامية وبعض فقهاء الزيدية، وخلاصته «أن الخمس واجب في كل فائدة مكتسبة، سواء اكتسبت برأسـمال كأرباح التجارات أو بغيره، كما يسـتفاد من دار الحرب أو ما يحصل من حيازة المباحات». في حين أن جمهور الفقهاء من الأحناف والشـافعية والمالكية والحنابلة خصصوا حكم الخمس فقالوا «بوجوب إخراج الخمس بخصوص الغنائم التي يظفر بها المسلمون من الكفار بعد قتال..».

محمد جعفر شـمس الديـن، «الخمس،» دائرة المعارف الإسـلامية الشـيعية، مـج 3، ج 12، ص 144-154.

(38) أحيطت قم بهالة من القدسـية تظهر في تناقل أحاديث عنها تنسب إلى الإمام علي من مثل «سـلام الله على أهل قم، ورحمة الله على أهل قم، سقى الله بلادهم الغيث (...) هم أهل ركوع وسجود وقيام وصيام، هم الفقهاء والعلماء، هم أهل الدين والعبادة وحسن العبادة».

كانت فكـرة المرجعية قد اكتسـبت مع الوقـت، ومنذ القـرن الخامس الهجري، كما ذكرنا - طابع المؤسسـة المستقلة عن الدولة، وعُبّر عن المرجع فيها بصفة «الرئاسـة» أو «الزعامـة». وأصبحت النجف وكربـلاء وقم مراكز أساسية تُهيّئ لبروز مراجع نافذة ومؤثرة.

عوامل أخرى تضـاف إلى البعـد الجغرافـي والبعد التقليـدي العلمي والمؤسساتي، ضمنت للمرجعية اسـتقلاليتها ونفوذها وللفقهاء حرية تفكيرهم الفلسـفي والأصولي. وتتدرج هذه العوامل أولًا: في أسباب ثقافية وقومية[39]، وثانيًا في أسـباب معتقدية تتعلّق بمعتقد عصمة الإمام وغيبة الإمام الثاني عشر وانتظاره (شأن الإخباريين)، أو بمنهجية فلسـفية تتواصل مع المعرفة الصوفية والعرفانية والتجريبية (شأن بهاء الدين العاملي والملاّصدرا).

نلاحظ فـي الجانب الأول من هذه الأسـباب أن البيئـة الثقافية المحلية للنجف وجبل عامل هـي بيئة ثقافية عربية بقي تشـيعها بعيدًا عـن التأثيرات الفارسـية القديمة التي طبعت المفهوم النظري للنظـام الملكي المطلق بطابع إلهي، كما بقي تشيعها مستقلًا لأسباب ثقافية وسياسية معًا - عن وطأة الصراع الصفوي العثمانـي، واتجاهات التجييش والتعبئة لـه. وأدّى هذا كله إلى بروز اتجاه فقهي محلي عربي في إطار الفقه الإمامي نلحظه في ثقافة الشـهيد الثاني (زين الدين بن علي[40] 911-965هـ) وفي سـلوكه ومواقفه، وفي المدرسـة

= وفي حديث تنوقل في الأدبيات الشيعية: سـيأتي زمان تكون بلدة قم وأهلها حجة على الخلائق وذلك في زمان غيبة قائمنا إلى ظهوره (...)».

واضح دلالات هذه الأحاديث المتناقلة في توكيد الحوزة العلمية في قم في قيامها بدور «الولاية» و«الحجـة» والجاذبية الدينية، حيال مركز الحكومة السـلطانية في أصفهان ولاحقًـا في طهران. وحتى اليوم تقف مراجع قم على مسافة مسـتقلة أو معارضةٍ لولاية الفقيه المتركزة مع الدولة في طهران. قارن بذلك تأملات فهمي هويدي في الفصل الذي يعقده عن قم في كتابه: إيران من الداخل (القاهرة: مؤسسة الأهرام، 1987).

(39) لا نقصد بهذا المصطلح المعنى الحديث والمعاصر الذي اكتسبه مع شيوع النظرية القومية (nationalism) وإنما المعنـى الثقافي - الإثني الذي يخص قومًا من أقوام تجمعهم اللغة ورموزها وانتماء إلى بيئة يسودها اجتماع سياسي أهلي ومحلي معين.

(40) انظر الفصل السابق حيث قدّمنا نبذة عن حياة الشهيد الثاني ومواقفه. ويمكن أن نرى أساسًا =

التي تركها ومثّلها من بعده تلامذته وابنه وحفيده. فكان أن تركت هذه المدرسة آثارها في جبل عامل والنجف معًا. ونذكّر هنا بمصادر تحصيله وتكوينه الثقافي في مصر، كما نذكر برحلته إلى القسطنطينية وتعليمه بإذن سلطاني في المدرسة النورية في بعلبك وبعلاقاته الرحبة في جبع وصيدا[41]. غير أن ما يستوقف إلى جانب كل هذا هو أن عصره (911هـ/ 1505م - 965هـ/ 1558م) هو عصر احتدام الصراع الصفوي - العثماني، وأن الشاهات الصفويين الأوائل كانوا في عهده يستدعون فقهاء الإمامية إلى أصفهان، فيكرمونهم ويعيّنونهم في أعلى المراتب والرتب. وفقيه من مثل زين الدين بن علي (الشهيد الثاني) كان صنوًا للشيخ الكركي علمًا وتبحرًا.

على أن الشيخ الكركي (870هـ/ 1466م - 940هـ/ 1534م) الذي سبق أن ترك «كرك نوح» في البقاع، إلى النجف، ثم إلى أصفهان، فضّل العمل لمصلحة الشاه إسماعيل أولًا ثم طهماسب ثانيًا[42]، بينما فضل زين الدين بن علي (911هـ/ 1505م - 965هـ/ 1558م) الذي عاصر الكركي حوالى 29 عامًا[43]، أن يبقى في الشام وجبل عامل، يعلّم في مدرسته، ويحتطب وينقل الحطب في كرمه في جبع، ويفتي في مجلسه المفتوح لكل الناس وينكب على مؤلفاته التي أنجز منها الكثير حتى استشهد[44].

= لهذا الموقف الذي بلوره الشهيد الثاني في المرحلة الصفوية العثمانية، عند الشهيد الأول محمد بن مكي الجزيني (734هـ/ 1333م - 786هـ/ 1384م) في المرحلة المملوكية. فـ «اللمعة الدمشقية» التي وضعها الشهيد الأول لا تحمل همًا سجاليًا مع السنية على غرار كتب «الخلاف» و«الاختلاف» القديمة، أو على غرار كتاب المطهر الحلي منهاج الكرامة، بل إن اللمعة الدمشقية هو كتاب للأحكام الفقهية في جميع مجالات الحياة (في العبادات والمعاملات، وفي الاجتماع والاقتصاد والحياة اليومية).

(41) راجع الفصل السابق.

(42) راجع ما سبق ذكره عن الكركي في سياق الفصل الحالي.

(43) كان وفاة الكركي في عام 940هـ/ 1534م، بينما كانت ولادة الشهيد الثاني في عام 911هـ/ 1505م.

(44) من سيرته الشخصية: زين الدين بن علي الجبعي العاملي (الشهيد الثاني)، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، تقديم بقلم محمد مهدي الآصفي (النجف: جامعة النجف، 1386هـ [1966م؟])، المقدّمة، ص 149-194

في مجال المقارنة في هذه السيرة والاختيار إرساءً لخط في الفقه السياسي والممارسة الفقهية مختلف عن خط الكركي - المجلسي في أصفهان الصفوية. إنه خط مستقل عن الشاه وفقهائه وإن تذرع هذا الأخير بالمذهبية الشيعية كمذهب رسمي للدولة.

مثل آخر أكثر دلالةً في تمثيل هذا الخط الثقافي الفقهي المستقل في فقه الإمامية وعلمائها يصدر عن معاناة بهاء الدين العاملي في تجربته القاسية بين سيف الإدارة العثمانية ومرارة الاحتواء الصفوي في أصفهان.

1- بهاء الدين العاملي

عاش بهاء الدين العاملي (953هـ/ 1547م - 1031هـ/ 1622م) صباه في بعلبك. وحصلت آنذاك حادثة مقتل زين الدين بن علي، فاستعجل والده الشيخ حسين بن عبد الصمد السفر إلى إيران مع ولده بهاء الدين. فكانت هجرتهما في سياق الهجرة العلمائية العاملية التي ولّدتها ظروف ضغط المؤسسة العثمانية على فقهاء الإمامية في بلاد الشام من جهة، وجاذبية الدولة الصفوية في استقبال هؤلاء العلماء من جهة ثانية. وكان أن عيّن الشاه طهماسب الشيخ حسين (والد بهاء الدين)، شيخًا للإسلام في مدينة هراة، وتابع بهاء الدين تحصيله العلمي على جماعة من شيوخ إيران بعد أن كان قد بدأ دراسته المبكرة في المدرسة النورية في بعلبك على أستاذه الأول زين الدين بن علي. ولا تذكر المصادر متى تقلّد بهاء الدين منصب مشيخة الإسلام لمدينة أصفهان: هل قبل رحلته الطويلة التي استمرّت وفقًا لما يذكره الحر العاملي (1033هـ/ 1623م - 1104هـ/ 1692م)، ثلاثين عامًا[45] تجوّل فيها في الحجاز وبلاد الشام ومصر والقسطنطينية بزي الدراويش، أم بعد هذه الرحلة؟ وهل سبق هذه الرحلة الطويلة رحلات علمية درس فيها على علماء في فقه السنة من أمثال محمد بن أبي اللطيف المقدسي الشافعي، ومحمد بن أبي الحسن البكري (مصر)

(45) محمد بن الحسن الحر العاملي، أمل الآمل، تحقيق أحمد الحسيني، 2 ج، ط2 (بيروت: مؤسسة الوفاء، 1983)، ج 1، ص 158.

والحســن البوريني في دمشــق وعمر العرضي في حلب، أم أن هذه الأســماء وردت في سياق مقابلاته ومجالساته للعلماء في أثناء رحلته الكبرى؟

الرّاجــح أن الغموض الــذي يلف تسلســل مراحل حياته فــي المصادر والمراجع، يوصل إلــى توضيح حقيقة؛ وهي أن ســكوت المصادر عن أخبار منصبه في مشــيخة الإســلام في أصفهان أيام الشــاه عبّاس الكبيــر، إنما يبرز هامشــية هذا المنصب بالنســبة إلى غــزارة إنتاجه العلمي وعظيم نشــاطه في الأسفار والسياحة والانتقال. فمن يترك مئة وثلاثة وعشرين أثرًا من التآليف[46] والرسائل التي هي أجوبة عن مسائل، ومن يسوح في البلاد بهذا القدر، فإنه من الطبيعي ألا تشغله وظيفته في مشــيخة الإسلام إلا قليلًا. وهذا القليل لا يشغل أي حيّز من الخبر في المصادر. والمثيــر في إنتاج بهاء الدين العاملي أن بعضه يندرج في نطاق الفلسفة فيبرز صاحبه فيلسوفًا مرموقًا، وبعضه الآخر في نطاق الفقه فيبرز فقيهًا أصوليًا مجتهدًا، وبعضه في نطاق الأدب فيبرز شــاعرًا وأديبًا. والأهم من هذا أنه رياضي وهندســي مبدع[47]. إذًا إنه فيلســوف وفقيه وشاعر ورياضي. فكيف يفهم عالم كهذا مسألة علاقته بالسلطان؟

في عهد الشــاه عبّاس الكبير، كان فقهاء البلاط قد أضحوا أُلعوبةً بيد هذا الأخير. وكانت سياسته تذهب باتجاه الالتفاف على الدولة العثمانية من خلال إقامة علاقات مباشــرة مع الدول الأوروبية والبابوية وشركة الهند الشرقية[48]، مع إمعان في اســتخدام الطقــس الديني - كما رأينا - لكســب عطف الناس، وإســكات الفقهاء. وبرزت معاناة بهاء الدين العاملي في عجزه أن يفعل شــيئًا أمام هذا الواقع فكان «هروبه» في التعويــض العلمي، والانصراف إلى البحث والسياحة والزهد.

(46) من اســتقصاء أجراه الدكتور محمد باقــر حجتي في المصادر وفي مكتبــات إيران، انظر: محمد باقر حجتي، «بهاء الدين وآثاره،» الثقافة الإسلامية (دمشق)، العدد 5 (1986).

(47) راجع مجموعــة البحوث التي تناولت جوانب من إنتاجه في مؤتمــر «بهاء الدين العاملي» الذي نظمته المستشارية الثقافية الإيرانية في دمشق في: مجلة الثقافة الإسلامية، العدد 5 (1986).

(48) لمزيد من التوسع: جمعة، الشاه عبّاس الكبير، ص 215-278.

أما في مسألة شرعية الدولة القائمة، فإن قصيدته في مديح المهدي، الإمام الغائب، تعكس بشفافية وبلغة وجدانية وشاعرية انسحابه من السياسة في زمن الغيبة. وإدانته لكل دولة جائرة سواء كانت صفوية «شيعية» أم عثمانية «سنية».

يقول:

خليفة رب العالمين وظله ... على ساكني الغبراء من كل ديّار

أغث حوزة الإيمان وأعمر ربوعه ... فلم يبق منها غير دارس آثار

وأنقذ كتاب الله من يد عصبة ... عصوا وتمادوا في عتوٍّ وإصرار

وفي الدين قد قاسوا وعاثوا وخبطوا ... بآرائهم تخبيط عشواء معسار

وأنعش قلوبًا في انتظارك قرّحت ... وأضجرها الأعداء أية إضجار

وخلص عباد الله من كل غاشم ... وطهّر بلاد الله من كل كفّار

وعجل فداك العالمون بأسرهم ... وبادر على اسم الله من غير إنظار

تجد من جنود الله خير كتائب ... وأكرم أعوان وأشرف أنصار[49]

إذا كان بهاء الدين العاملي قد امتنع «تقية» عن الإفصاح المباشر عن تجربته في مشيخة الإسلام بالقرب من الشاه عبّاس، فإنه في كتابه الكشكول الذي كتبه في أثناء سياحته في مصر، يعبّر عن حاله عبر إيراد مأثورات قيلت في العالم والسلطان، فيوردها بالصيغة التالية: «من كلامهم إذا رأيت العالم يلازم السلطان فاعلم أنه لص وإياك أن تخدع بما يقال انه يردّ مظلمة أو يدافع عن مظلوم. فإن هذه خدعة إبليس اتخذها فخًا والعلماء سلّمًا. قال بعض الحكماء: إذا أوتيت علمًا فلا تطفئ نور العلم بظلمة الذنوب فتبقى في الظلمة يوم يسعى

(49) محمد بهاء الدين العاملي، كتاب الكشكول ([بيروت: دار البيان، د.ت.])، ص 74-75.

أهل العلم بنور علمهم. وعن النبي صلى الله عليه وسلم إنه قال خيانة الرجل في العلم أشد من خيانته في المال. ذكر عن مولانا جعفر بن محمد الصادق رضي الله عنه قول النبي صلى الله عليه وسلم: النظر إلى وجه العالم عبادة. فقال هو العالم الذي إذا نظرت إليه ذكرت الآخرة، ومن كان على خلاف ذلك فالنظر إليه فتنة. وعن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: العلماء أمناء الرسل على عباد الله ما لم يخالطوا السلطان، فإذا خالطوه وداخلوا الدنيا فقد خانوا الرسل فاحذروهم. وعنه صلى الله عليه وسلم أنه قال لأصحابه تعلموا العلم وتعلموا له السكينة والحلم، ولا تكونوا من جبابرة العلماء فلا يقوم علمكم بجهلكم. وعن عيسى، على نبينا وعليه أفضل الصلاة والسلام إنه قال: مثل عالم السوء مثل صخرة وقعت في فم النهر لا هي تشرب الماء ولا هي تترك الماء ليخلص إلى الزرع»[50].

واضح مدلول هذه النبرة التي تصدر عن تتابع تلك الأقوال المأثورة كما يوردها بهاء الدين العاملي. وفي مكان آخر من الكشكول ينقل من تفسير النيسابوري لآية «أن تقول يا حسرتا على ما فرّطت في جنب الله» ما نصه: «كان أبو الفتح الميهني قد برع في الفقه وتقدّم عند العوام وحصل له مال كثير ودخل بغداد وفوّض إليه التدريس بالنظامية وأدركه الموت بهمدان. فلما دنت وفاته قال لأصحابه: اخرجوا فخرجوا فطفق يلطم وجهه ويقول يا حسرتا على ما فرّطت في جنب الله. ويقول: يا أبا الفتح ضيعت العمر في طلب الدنيا وتحصيل الجاه والمال والتردد إلى أبواب السلاطين، وينشد:

عجبت لأهل العلم كيف تغافلوا   يجرون ثوب الحرص عند المهالك
يدورون حول الظالمين كأنهم   يطوفون حول البيت وقت المناسك

ويردد الآية حتى مات»[51]. ويضيف بهاء الدين معلقًا «نعوذ بالله من

(50) المصدر نفسه، ص 76.
(51) حتى هنا بلفظ النيسابوري.

الموت على هذه الحالة ونسأله جل شـــأنه أن يمن علينا بالتوفيق للخلاص من هذا الوبال»[52].

هذا الدعاء الذي يسجله الشـــيخ بهاء الدين في أثناء رحلته إلى مصر وفي أثناء كتابته **الكشكول** يترجم الحالة النفسية التي رافقت سياحته بعيدًا عن سياسة الشـــاه والأمراء حيث كان يردد «من شـــارك الســـلطان في عز الدنيا شاركه في ذل الآخرة»[53] و«مصاحب السلطان كراكب الأســـد يغبط بموضعه وهو أعلم بموقعه»[54].

مما يذكر في ســـيرة بهاء الدين العاملي عن الفائـــدة التي جناها من قربه من الشـــاه، أن داره كانت مفتوحة للجميع وللفقـــراء بصورة خاصة، وبأنه هو نفســـه كان يذهب ليلًا لتفقد بيوت المعوزين والمحتاجين. ويروى أن الشـــاه عبّـــاس رأى أن يلفت بهاء الديـــن بلباقة إلى أن هذه الزيـــارات لا تتلاءم مع مكانة شيخ الإسلام فقال له يومًا: «لقد سمعت أن أحد كبار العلماء يكون مع الفقراء والأرذال في أكواخهم، وهذا أمر غير لائق». فأجابه الشـــيخ: «هذا أمر غير صحيح، فأنا كثيرًا ما أكون في تلك الأماكـــن ولم يحدث أن رأيت أحدًا من كبار العلماء هناك»[55].

أخيرًا، يســـجل بهاء الدين العاملـــي في أواخر حياته حصيلـــة تجربته في إيران ونتائـــج اختلاطه بالملوك، وتركه «بلاد العرب» بعبـــارات فيها الكثير من الأســـى والندم. يقول: «لو لم يأتِ والدي من بلاد العرب إلى بلاد العجم ولم يختلط بالملوك لكنت من أتقى الناس وأعبدهم وأزهدهم. لكنه - طاب ثراه - أخرجني من تلك البلاد وأقام في هذه الديار، فاختلطت بأهل الدنيا واكتســـبت

---

(52) بهاء الدين العاملي، الكشكول، ص 25-26.

(53) المصدر نفسه، ص 78.

(54) المصدر نفسه، ص 44.

(55) عن: جعفر مهاجر، «بهاء الدين العاملي مؤلفًا مجدّدًا،» الثقافة الإسلامية، العدد 5 (1986)، ص 135.

أخلاقهم الرديئة واتصفت بصفاتهم الدنيئة. ثم لم يحصل لي من الاختلاط بأهل الدنيا إلا القيل والقال والنزاع والجدال. وآل الأمر إلى أن تصدى لمعارضتي كل جاهل وجسر على مباراتي كل خامل»[56].

من الفقهاء الذين تتردّد أسماؤهم في عهد الشاه عبّاس الصفوي كرمزٍ للاستقلالية عن الشاه، وكعنصرٍ فاعل في استمرارية تقاليد النجف كمركز علمي مستقل عن وصاية الدولة ومداخلاتها:

الشيخ أحمد بن محمد الأردبيلي، المعروف بالمقدس الأردبيلي (ت في عام 993هـ) ذاع صيته كنموذج للزهد والتقوى. انصرف كليًا إلى دروسه وعبادته في النجف. ورفض زيارة أصفهان. «فكان كل ما أصر الشاه على مجيئه إلى أصفهان لم يرض بذلك»[57]. وهذا ما يردده العلماء عنه حتى اليوم، لدرجة تدفع الشيخ مرتضى المطهري أن يربط بين موقف الأردبيلي وموقف الشهيد الثاني (زين الدين بن علي) في خطٍّ واحد يرسم معالمه في استقلالية (جبل عامل، الشام، النجف) عن أصفهان. يقول: «إن إباء المقدس الأردبيلي عن الذهاب إلى أصفهان كان السبب في إحياء صورة النجف الأشرف بعنوان مركز علمي آخر للشيعة بعد أصفهان، كما أن امتناع الشهيد الثاني وابنه الشيخ حسن صاحب المعالم وسبطه السيد محمد صاحب المدارك عن الرواح من الشام وجبل عامل إلى أصفهان كان هو السبب في دوام تلك الحوزة هناك وعدم انقراضها. وقد بلغ امتناعهم عن الانتقال عن الشام وجبل عامل إلى درجة أنهم انصرفوا عن زيارة حضرة الإمام الرضا عليه السلام مع شدة اشتياقهم إليها، مخافة أن يضطروا إلى الإجابة فيما إذا دعوا من قريب»[58].

---

(56) محمد التونجي، بهاء الدين العاملي، أديبًا، شاعرًا، عالِمًا ([دمشق]: المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق، 1985)، ص 37.

(57) مطهري، الإسلام وإيران، ج 3، ص 239.

(*) اعتمدنا لاستخلاص المعلومات على مقالة: Henri Corbin, «La Place de Molla Sadra Shirazi dans la philosophie iranienne,» *Studia Islamica* (Paris), vol. XVIII (1963), pp. 81-113.

(58) مطهري، الإسلام وإيران، ج 3، ص 339.

وكتعبيرٍ عن حالــة فكرية وإنســانية متجاوزةٍ للإشــكالات التي يطرحها الفقه في أحكامــه الضابطة للعقل الإنســاني ولقدرات الإنســان الفطرية التي تنزع للوصــول إلى الحقيقة الإلهية في تجاوزها الفلســفة والسياســة والتقليد والمؤسســات، يبرز مفكر كبير في المرحلة الصفوية هو صدر الدين الشيرازي المعروف بالملاصدرا (ت 1050هـ/ 1641م) معبرًا عن حالة تجاوز للاجتماع السياسي وإشكالاته وضوابطه.

2- صدر الدين الشيرازي أو الملاصدرا

ولد الملاصدرا (979هـ/ 1572م - 1050هـ/ 1640م) في شــيراز وبدأ دراسته الأولى في بلدته نفسها مظهرًا استعدادات كبرى للاستيعاب والتحصيل. يشجعه على ذلك والده الذي كان في بلدته ذا ثروة وجاه. ولم يلبث الملاصدرا أن انتقل إلى أصفهان التي لم تكن العاصمة السياسية للصفويين فحسب، بل أيضًا مركزًا للحياة العلمية في إيران.

وفي أصفهــان درس صدر الدين على ثلاثة أســاتذة فروعًــا مختلفة من المعرفة:

• درس على الشــيخ بهاء الدين العاملي (الآنف الذكر) العلوم الإسلامية التقليدية من تفسير وحديث وفقه وأصول حتى نال إجازته.

• أستاذه الثاني هو المير داماد (1040هـ/ 1631م) وقد ارتبط ببهاء الدين العاملي برابطــة مثلى من الصداقة الحميمة طوال عمــره. وكان يلقب «المعلم الثالث»[59]. وكان المير داماد من أنصار الســهروردي، يعتقد أن الفلســفة التي لا تقود إلى التحقق الروحي والتجربة الصوفية هي بلا طائل. فكان المير داماد مرشدًا للملاصدرا في تعريفه وتعليمه الفلسفة الإشراقية.

---

(59) المعلم الأول أرسطو، والمعلم الثاني الفارابي.

• أستاذه الثالث هو المير عبد القاسم فندرسكي الذي عن طريقه اطلع على الحكمة الهندية. ففي هذا الوقت الذي هو عهد «الشاه أكبر» بدأ العديد من الفلاسفة الإيرانيين ذوي النزعة الصوفية على طريقة السهروردي، يحتكون ببلاط الملك المغولي. وكان المير عبد القاسم على علاقة آنذاك بمشروع ترجمة لنصوص سنسكريتية إلى الفارسية. وعن طريق هذا المشروع الثقافي حملت الصوفيّة الإيرانية تأثيرات من الهندوسية.

تلك هي المعالم الأساسية للمرحلة الأولى في مسار حياة الملاصدرا، مرحلة التعلم. ولم يكن باستطاعة صدر الدين أن يتابع نشاطه العلمي في أصفهان، واصطدمت ثقافته المُحصّلة من هذه المصادر بعدوانية معاصريه وجهلهم ممن حاولوا أن يطفئوا شعلة فكره كما يقول «فصمّوا آذانهم وأغلقوا عيونهم عن أنوار الحكمة وأسرارها». فاضطر إلى «أن يمارس «التقية» في جو أصفهان المعادي متمثلًا - كما يقول - بمعلمه وسنده: إمامه الأول: الإمام علي». ولكن «تقيته» في أصفهان كان يعيشها قلبًا منكسرًا ولهذا اختار الملاصدرا الانسحاب من أصفهان ليعتزل في ناحية قرب قم تدعى Kahak، فيتأمّل ويكتب طوال أحد عشر عامًا. وكانت عزلته خلال هذا الوقت يقطعها بين الحين والآخر زائرون وطلاّب علم، بسبب قرب مكان اعتزاله من قم وهي أيضًا مركز علمي يرتاده الطلاّب والحجاج والزائرون. ومن مكان اعتزاله بدأ يذيع صيته، لتبدأ مرحلة ثالثة في حياته عندما دعاه حاكم فارس ليدرّس في مدرسة جديدة بناها في شيراز. ولم يمض وقت طويل حتى أصبحت مدرسة شيراز كأصفهان من حيث الأهمية وذلك بفضل نشاط الملاّصدرا وتفانيه في التعليم وحماسه في بث المعرفة التي سلك طرائقها الفلسفية والعرفانية والصوفية وخبر تجربة تحصيلها في جميع مناهج العلوم الإسلامية.

كان الدرس الخلقي العالي الذي بثّه بين طلاّبه ومريديه في مدرسة تبريز الجديدة طوال فترة حياته، تُعيّن طبيعة شخصيته وسلوكه. إنه يتلخص بثوابت

أربعة تلزم كل من شـاء أن يتقدم في الطريق الروحي: الامتناع عن السعي نحو الإثراء، الامتناع عن المطامـع الدنيوية، وعن أي وصوليـة، الامتناع عن نهج الاستتباع الفئوي في عملية التقليد، والامتناع في الوقت نفسه عن أي شكل من أشكال الفكر الرافض الذي يؤدي إلى المعصية.

على الرغم من كل الإنتاجية التي قدّمها والجهد الذي بذله فإنه قد حج في حياته سـبع مرات. وتوفي في أثناء عودته من حجته السابعة في البصرة في عام 1050هـ/ 1640م.

مـن أعمالـه: تعليقه على كتاب الشـفاء لابن سـينا، وحكمة الإشـراق للسهروردي، وتعليقه الذي لم ينجز على كتاب الكافي للكليني، وتفسيره القرآن الكريم. إلا أن أهم مؤلفاته الأسفار الأربعة حيث يقدّم الملاصدرا منهجًا عرفانيًا في المعرفة يصالح فيه بين الحقيقة والشـريعة، والظاهـر والباطن، والحقائق الروحية الحاضرة ومعطيات الوحي. وفـي محاولة لتجاوز هذا التعارض يلجأ الملاّصدرا في البحث عن الحقيقة إلى كل مناهج العلوم الإسلامية.

على وجه الاجمـال، فإن ما قدّمه الملاّصدرا للشـيعية يوازي في المنهج ما قدّمه الغزالي للسـنية. وكمـا أن هذا الأخير قد اختلفت السـنية في تقويمه هو وابـن عربي بين مؤيد ومعـارض، فإن الملاّصدرا وجد في حركة التشـيع من أيّـده ومن عارضـه. ومن مؤيديـه الذين بـرزوا في إيران الملا محسـن (ت 1090هـ/ 1680م) وسعيد القمي. كما كان من معارضيه الفقيه محمد باقر المجلسـي (ت 1110هـ/ 1700م). وكان من الطبيعـي أن يقف فقهاء الدولة موقفًا معارضًا لمنهج تتجدد فيه الصوفية في عرفانية متجاوزة للفقه والسياسـة معًا. فلم تكن الإمامية في فكر الملاّصدرا وإن اعتمـد على أخبار الكليني في سيرة الأئمة، مناسبة للسجال السياسي، بل نموذجًا عرفانيًا لعلم يتجاوز الفلسفة والفقه والعلم التجريبي. فليسـت الإمامية حركة سياسـية تتوخى الوصول إلى العرش لتحلّ مع الأموية أو العباسية، إنها نموذج لحياة روحية[60].

---

(60) Corbin, «La Place de Molla Sadra Shirazi dans la philosophie iranienne,» pp. 102-103.

خامسًا: الاتجاه الإخباري والحر العاملي (1033هـ/ 1623م - 1104هـ/ 1692م)

انقسم الفكر الفقهي السني مبكرًا بين أهل الحديث الذين يشدّدون على النص وأهل الرأي الذين يشدّدون على العقل والقياس. وقد عرف الفكر الفقهي الشيعي الإمامي هذا الانقسام المنهجي نفسه من خلال بروز تيارين في الفقه أطلق عليهما: **أولًا** الاتجاه الأصولي الذي يدعو ويعتمد منهج الاجتهاد، وقد تطور علم الأصول عند الشيعة الإمامية على يديه، فلذا سمي الاتجاه الأصولي. **وثانيًا** الاتجاه الإخباري الذي تأخر ظهوره عند الشيعة الإمامية حتى مطلع القرن السابع عشر الميلادي (أواخر القرن العاشر ومطلع القرن الحادي عشر الهجريين). وقد ظهر وتبلور عبر الفقيه الميرزا محمد أمين الأسترابادي (ت 1021هـ/ 1614م)[61].

يبدو أن ما كتبه الأسترابادي في كتاب **الفوائد المدنية** الذي يدعو فيه أن يكون الفقيه مجرد مخبر لأحاديث الرسول والأئمة المعصومين، هو ردّة فعل على ما آل إليه المذهب الأصولي على يد فقهاء الدولة الصفوية في أواخر عهدها. ففريق من هؤلاء قد حوّل منهج الاجتهاد في علم الاصول إلى أحكام تبريرية للسياسة السلطانية. كما أن بعضًا منهم انغمس في سياسة البلاط انغماسًا، دفع أهل التقوى من العلماء إلى الانسحاب من السياسة والاجتماع السياسي. فكما كانت العرفانية إحدى المسالك التي سار عليها البعض كما فعل الملاّصدرا، كانت الإخبارية بدورها طريقًا آخر لتخليص الفقه من شوائب بعض الاجتهاد العقلي[62] الملتحق بالسياسة. ولا شك في أن هذا السياق

---

(61) راجع في شأن هذين الاتجاهين: محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول، ط 3 (بيروت: دار التعارف، 1981)، ص 43-45، 80-89.

(62) يُنكر الاتجاه الإخباري حجية العقل «إلاّ فيما كان مبدأ حسي، أو مبدأ قريب من الحس كالرياضيات، فإن العقل حجة فيها وأما عدا ذلك فلا حجية للعقل فيه». ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن العقل قد يخطئ. ومن هنا ضرورة التمسك «بالكلام المعصوم». يقول أحد علمائهم المحقق الخراساني: «إن تمسكنا بكلامهم عليهم السلام عصمنا من الخطأ، وإن تمسكنا بغيره لم نعصم عنه». دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، مج 1، ج 3، ص 27.

التاريخي يوضح لِمَ احتدم الصراع بين الفريقين إلى حد التكفير المتبادل. يقول محقق أمل الآمل:

«وكان أشد الأخباريين شناعة على الأصوليين وأطولهم لسانًا في التشنيع عليهم هو صاحب كتاب الفوائد المدنية الميرزا محمد أمين الأسترابادي.. فإنه كتب في كتابه المذكور فصولًا طويلة حول الانتصار للمذهب الإخباري والتشنيع على المذهب الأصولي، وكان له الأثر البالغ في تنمية البغضاء في النفوس، بل تكفير كل فرقة الفرقة الأخرى»[63].

برز من هذا الاتجاه أعلام انصرفوا إلى مجال التعليم والتأليف. وهم إذا لم يتعاطوا السياسة من خلال بلاط الشاه أو من خلال المؤسسة الدينية الرسمية، لم يتعاطوا بالمقابل السياسة من موقع آخر، معارضٍ أو رافضْ. بل حافظوا على مسافةٍ تبعدهم عن السلطان من دون اصطدام به. وإذا اضطروا إلى الاقتراب منه لم يمنحوه شرعية واضحة. فدورهم يبقى في زمن الغيبة في نقل أخبار الأئمة المعصومين، و«الاعتصام» بالأحكام التي تحملها أحاديثهم المروية عن ثقات الرجال. والسلطان بدوره يرتضي بهذه المسافة التي تسمح بها التقية بالنسبة إلى الفقيه، وتتحمّلها السياسة بالنسبة إلى السلطان. ومن بين الفقهاء الذين نسبوا إلى هذا الاتجاه نذكر الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي. ولد في قرية مشغرة (البقاع الغربي - لبنان) ودرس على جملة كبيرة من الأساتذة والشيوخ في جبل عامل وإيران. واستقر به المنزل في مشهد «حيث شغل أوقاته كلها بمجالس التدريس وفي زوايا المكتبات للتأليف»[64].

له مؤلفات كثيرة في الحديث والفقه والتراجم والشعر[65]. وأهمها كتاباه المعروفان:

---

(63) الحرّ العاملي، أمل الآمل، كلمة المحقق أحمد الحسيني، القسم الأول، ص 24.

(64) المصدر نفسه، المقدمة، ص 16-15.

(65) تجد ثبتًا بمؤلفاته في مقدمة أمل الآمل، ص 33-27.

- تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، المشهور «بوسائل الشيعة» أو «الوسائل».

- وكتاب أمل الآمل في علماء جبل عامل وهو كتاب تراجم في العلماء الذين برزوا في جبل عامل حتى عصره.

يبرز الاتجاه الإخباري عند الحر العاملي بشكل واضح في تقديمه كتاب وسائل الشيعة الذي هو كتاب حديث وفقه، إذ يركّز على أهمية الحديث المأخوذ عن الأئمة، في «العصمة» عن الخطأ والخلل، وفي تأمين خطٍ من السعي والجهاد في الحياة، بعيدًا عن بلاط القصر ونظام الأمر الواقع. يقول:

«ولا ريب أن علم الحديث أشرف العلوم وأوثقها عند التحقيق، بل منه يستفيد أكثرها بل كلها صاحبُ النظر الدقيق، فهو ببذل العمر النفيس فيه حقيق، وكيف لا وهو مأخوذ عن المخصوصين بوجوب الاتباع، الجامعين لفنون العلم بالنص والاجماع، المعصومين عن الخطأ والخطل. المنزهين عن الخلل والزلل، فطوبى لمن صرف فيه نفيس الأوقات، وأنفق في تحصيله بواقي الأيام والساعات، وطوى لأجله وتير مهاده ووجّه إليه وجه سعيه وجهاده، ونأى عما سواه بجانبه. وكان عليه اعتماده في جميع مطالبه. وجعله عماد قصره ونظام أمره، وبذل في طلبه وتحقيقه جميع عمره، فتنزه قلبه في بديع رياضه، وارتوى صداه من غير حياضه. واستمسك في دينه بأوثق الأسباب واعتصم بأقوال المعصومي عن الخطأ والارتياب»[66].

فعلم الحديث وفقًا لمنهج الأخباريين الذي يعبّر عنه الحر العاملي هو الطريق الموصلة إلى الاسترشاد بالأئمة، وهو البديل أيضًا لأي عمل سياسي في زمن الغيبة. غير أن هذا لا يمنع من التعامل مع السلطان القائم مع الاعتداد بالموقع العملي والجسارة في مواجهته إذا ما تعرّض هذا الموقع لأي انتقاص أو سوء تقدير. فالحر العاملي زار أصفهان في عام 1085هـ/ 1649م: «وأجاز

(66) الحر العاملي، أمل الآمل، ج 1، ص 45.

هناك الشـيخ المجلسـي إجازة رواية، وأجازه المجلسـي إجـازة رواية»[67]. والمجلسي كان فقيهًا مقرّبًا من الشاه. ويروى عن الحر العاملي أنه زار مجلس الشـاه في أثناء مروره بأصفهان. غير أن المصادر تنقل عن هـذه الزيارة خبرًا يؤكد جسـارة الحر العاملي «وقوة نفسـه» على حد تعبيـر صاحب روضات الجنات الذي ترجم للشيخ الحر. ومما يرويه هذا الأخير في هذا المقام ما يلي: «ومن جملة ما حكي من قوة نفس صاحب الترجمة عليه الرحمة، أنه ذهب في بعض زمن إمامته بأصفهان إلى عالي مجلس سلطان ذلك الزمان الشاه سليمان الصفوي الموسـوي أنار الله برهانه، فدخل على تلك الحضرة المجلّلة من قبل أن يتحصّل له رخصة في ذلك، وجلس على ناحية المسـند الذي كان السلطان متمكنًا عليه، فلما رأى السلطان منه هذه الجسـارة، وعرف بعدما استعرف أنه شـيخ جليل من علماء العرب، يدعى محمد بن الحسـن الحر العاملي، التفت إليه وقال له بالفارسية: شـيخنا فرق ميان حر وخر جقدراست؟ فقال له الشيخ رحمة الله بديهة ومن غير تأمّل: «يك مسند يك مسند». ويعلّق الخوانساري على الخبر «وفيه ما لا يخفى من المباهتة والتعريض والمعارضة مع الشخص بلسان عريض»[68]. ثم يقول: ثم إنه لمـا بلغ (الحر العاملي) إلى المشـهد المقدّس (مشهد) ومضى على ذلك زمان أعطي منصب قاضي القضاة ومشيخة الإسلام في تلك الديار، وصار بالتـدرّج من أعاظم علمائها الأعيان وأركانها المشـار اليهم بالبنان»[69].

---

(67) محمد باقر زين العابدين الخوانسـاري، روضات الجنات في أحوال العلماء والسـادات، إعداد أسد الله إسماعيليان، 8 ج (قم: [د. ن.]، 1392هـ)، ج 7، ص 103.

(68) المصدر نفسه، ج 7، ص 104.

ويقوم الحوار بين الشاه والشـيخ على اسـتخدام لعبة الجناس اللغوي بين العربية والفارسية. إذ يسأل الشاه الشيخ الحر: ما الفرق بين حرّ وخرّ (وخر تعني الجحش). فيجيبه الشيخ: «نقطة واحدة، نقطة واحدة». ومعنى نقطة بالفارسية: مسند. وكان يفصل بين الشيخ والشاه مسند يتكئ عليه الشاه.

(69) ومما يروى عن مواقفه تجاه الأصوليين «أنه شـهد لديه بعض طلبـة العصر في واقعة من الوقائع. فقيل له إن هذا الرجل يقرأ زبدة شـيخنا البهائي في الأصول، فردّ رحمه الله شـهادته من أجل ذلك»، المصدر نفسه، ص 104.

مع هذا، فإننا نلاحظ لدى الحر العاملي على الرغم من استقراره في البيئة الإيرانية وتقلده المناصب التي يشير إليها الخوانساري، نزعة عربية تشده إلى وطنه وقومه. ونقرأ هذه النزعة في كتابه الذي خصصه لترجمة علماء جبل عامل بعنوان **أمل الآمل في علماء جبل عامل**. ففي مقدمته «للفوائد التي تناسب المقصود» من تأليف الكتاب يفرد «فائدة» هي الفائدة السابعة من اثنتي عشرة. ووجوه هذه الفائدة كما يعرضها الشيخ الحر:

- «قضاء حق الوطن لما روي (حب الوطن من الإيمان) وروي (من إيمان الرجل حبه لقومه)».

- أنها داخلة في الأرض المقدسة أو متصلة بها، كما يظهر من الأخبار ومن أقوال المفسرين في قوله تعالى: ﴿ادخلوا الأرض المقدسة﴾.

بعد استشهادٍ بتفاسير وأحاديث يرى الحر العاملي أنّ الأرض المقدّسة هي الشام وفلسطين أو بيت المقدس وجواره. وجبل عامل «متصل ببلاد بيت المقدس» كما يقول[70].

- إن تشيع (أهلها) أقدم من تشيع غيرهم»[71].

- «كثرة من خرج من جبل عامل من العلماء والفضلاء والصلحاء وأرباب الكمال». ويضيف: ولا يكاد يوجد من أهل بلادٍ أخرى من علماء الإمامية أكثر منهم ولا أحسن تأليفًا وتصنيفًا (...) وقد سمعت من بعض مشايخنا إنه اجتمع في جنازة في قرية جبل عامل سبعون مجتهدًا في عصر الشهيد وما قاربه (..) وإن عدد علمائهم يقارب خمس عدد علماء المتأخرين، وكذا مؤلفاتهم بالنسبة إلى مؤلفات الباقين، مع أن بلادهم بالنسبة إلى باقي البلدان أقل من عشر العشر»[72].

---

(70) الحر العاملي، أمل الآمل، ج 1، ص 12-13-14.

(71) المصدر نفسه، ص 14-15.

(72) المصدر نفسه، ص 16.

يضفي الشيخ الحر على شيعة جبل عامل مسحة من القدسية من خلال حديث منسوب إلى الإمام جعفر الصّادق عندما سُئل عن شيعة أهل البيت فأجاب «بلدة بأعمال الشقيف (...) هؤلاء شيعتنا حقًا، وهم أنصارنا وإخواننا والمواسون لغريبنا والحافظون لسرنا، واللينة قلوبهم لنا والقاسية قلوبهم على أعدائنا، وهم كسكان السفينة في حال غيبتنا (...)»[73].

الخلاصة أنّ وجوه الفائدة التي يعرضها الحر العاملي من تأليف كتابه، وهو مستقر في إيران، تنمُّ عن موقف تختلط فيه نزعات وطنية - بمعنى الحنين إلى الوطن والقوم. وحتى في إطار التشيع العام في دار الإسلام، فإنه يعطي لتشيع جبل عامل باعتباره منطقة من بلاد الشام العربية وجزءًا متصلًا ببيت المقدس، أفضلية في الولاء لأهل البيت وأسبقية في التاريخ، تجعلانه يبرر أحد مقاصده من تأليفه كتابًا متخصصًا في علماء جبل عامل دون غيره من المناطق الإسلامية الشيعية. ولعلّ في هذا النزوع للتمايز عن البيئة الإيرانية بعضًا من الانجذاب الوجداني الثقافي إلى «الوطن» «والقوم»، «والتشيع العاملي»، في منطقة بلاد الشام حيث تشع عليها قدسية بيت المقدس كما يفهم من قراءة نصه في أمل الآمل.

نخلص إلى الاستنتاج أن العلاقة بين العلماء والسلطان (الشاه) في العهد الصفوي لم تكن محكومة بوتيرة الاستتباع له أو الاستقلال عنه بصورة دائمة. فثمة عوامل وخصائص تدخلت في هذا التنوع بالمواقف لدى الفقهاء. وأول هذه العوامل معتقد عصمة الإمام وغيبة الإمام الثاني عشر (الإمام المهدي). ففي حيز هذا المعتقد تتساوى مستويات شرعية الدولة السلطانية من حيث كون جميع أشكال الدول في زمن غيبة الإمام هي غير شرعية بالمعنى الإسلامي النموذجي. ومبدأ «التقية» الذي يمكن أن يرى من زاوية «مبدأ الضرورة» لسلطان (حتى ولو كان جائرًا. كما هو الحال عند كثيرين من فقهاء السنة) كان يسمح بالتعايش أو القبول مع أو بـ «سلطان» في زمن الغيبة.

---

(73) المصدر نفسه، ص 16.

لكن هذا العامل كان يتقلص أحيانًا ليحل مكانه عامل آخر، يكمن في المدى الذي يتيحه سلطان ما يحمل التشيع عنوانًا لحكمه (كما هو حال الصفويين وأسر أخرى) للفقيه الإمامي في ممارسة صلاحياته أو في الاجتماع السياسي القائم، وفي مراتب الدولة القائمة (كما هو حال الشيخ الكركي والشيخ المجلسي).

تبقى هذه المساحة التي يقيمها السلطان بدايةً، عرضةً للتجاذب بين الطرفين. وتدخل في هذا التجاذب عوامل كثيرة معقدة قد تؤدي إلى الاستقلال أو الاعتزال أو «الانصراف عن شؤون الدنيا». وأبرز هذه العوامل تقاليد التعليم الديني وأعرافه. فهذا التعليم كان يتمتع باستقلالية كاملة أو شبه كاملة عن السلطان، خصوصًا في المناطق البعيدة عن المركز السلطاني، الأمر الذي أدّى إلى نشوء حوزات علمية كبيرة برزت فيها مراجع تولّت الرياسة والزعامة في الطائفة الشيعية كمراجع تقليد. وستؤدي هذه الأخيرة دورًا أساسيًا في الحياة السياسية في المرحلة القاجارية وما بعدها[74].

ومن جملة العوامل التي تتحكم في عملية التجاذب بعدًا أو قربًا، أنماط ومناهج في المعرفة: كالإخبارية التي تعتبر اللجوء إلى الحديث المعصوم من دون استخدام حجية العقل في الأصول هو المنهاج السليم الذي يعصم عن الخطأ والزلل، (كمثل الأسترابادي والخراساني والحر العاملي)، أو كالعرفانية التي تتجاوز الفقه والفلسفة لتبحث عن المعرفة عبر طرق تتعدّى المعقول والمحسوس (كما هو حال بهاء الدين العاملي نسبيًا، وصدر الدين الشيرازي كليًا).

يبقى عاملٌ يكمن في الخصوصية التي يحتويها الإسلام من دون أن يلغيها أو ينفيها، وهي خصوصية «اللغة» و«القوم» و«الوطن». فالتجربة الصفوية حملت إلى جانب عنوان التشيع الذي حمله إليها علماء من بلاد

---

(74) قارن بهذا: عبد الحليم الرهيمي، تاريخ الحركة الإسلامية في العراق (بيروت: الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، 1985)، ص 124-126.

العرب - ولا سيما من جبل عامل، وبعد أن كانت طريقة صوفية فيها الكثير من المغالاة في تقديس الولاية - (حملت) الكثير من الآثار الفارسية القديمة في نظرية الحكم وطبيعة جهازه ووظائفه. وهو أمر يعود بجذوره إلى الكسروية، ويتواصل مع هذه الأخيرة عبر العبّاسية والسلجوقية والبويهية، وكثير من الدول التي انبثقت من إيران. وتشترك معها في المصدر نفسه، تجارب سلطانية سنية بدت معالمها واضحة في كتاب سياستنامه لنظام الملك، وزير السلاجقة، وفي التجربة العثمانية وقوانينها. ومن هنا نلاحظ بعض الافتراق والتمايز عند الفقهاء الشيعة العرب في تجربتهم الحياتية ومواقفهم وتوجهاتهم وآرائهم الفقهية والكلامية، عن العديد من الفقهاء الفرس. نلمس هذا الافتراق في موقف الشهيد الثاني (زين الدين بن علي) الذي رفض الالتحاق بالشاه، وفضّل الاستمرار على صعوبته وخطره، في جبل عامل وفي ظل الاجتماع السياسي العثماني، كما نلمسه في تجوال بهاء الدين العاملي في البلاد العربية، وفي يأسه من مرافقة الشاه أو مجالسته، وفي ندمه أخيرًا ولومه والده على اصطحابه إلى إيران. بل إننا نلمس هذا الافتراق عند فقيه أخباري كالحر العاملي عندما يخصص هذا الأخير، وهو مقيم في إيران، كتابًا لجبل عامل يحيي فيه ذكرى علمائه ومآثرهم، كعالم «من علماء العرب» - كما يقول عنه الخوانساري «قضاءً لحق الوطن»، و«حبًا لقومه»، وتسجيلًا لأسبقية التشيع في جبل عامل. و«الوطن» كما يتمثله في زمنه (1033هـ/ 1623م - 1104هـ/ 1692م) هو بلاد «مقدّسة مباركة» تقع حول بيت المقدس، وهي كما يقول: الشام وفلسطين، وجبل عامل متصل بهما.

في أي حال، ومهما يكن من أمر تأثير أيٍّ من العوامل في تحديد موقف الفقيه من السلطان في التجربة الصفوية، فإن تناقضًا حادًا في المواقف لا نلاحظه في تلك المرحلة بين الفقهاء من جهة والشاهات - السلاطين من جهة أخرى. غير أن حالةً جديدةً من العلاقة ستقدّمها التجربة القاجارية في غضون القرن التاسع عشر. وسيكون وراء تشكيل هذه الحالة الجديدة عوامل تاريخية جديدة حاسمة ومصيرية.

سادسًا: الدولة القاجارية والعلماء

مع بدايــة الحكم القاجــاري (1193هــ/ 1779م) تأكّــدت أكثر فأكثر اســتقلالية المراكز العلمية الدينية البعيدة نسبيًا عن أصفهان وطهران. كانت قُم تنمو مســتقطبةً علماء كبارًا أدّى بعضهم في غضون القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين دور المرجعية للمذهب الشيعي الإمامي[75].

غير أن النجف هي التي قامت بدور الاستقطاب العملي الكثيف والأوسع لطلبة العلــم، والمجتهدين الباحثين عن مركز اســتقرار وإمكانات وصول إلى دور المرجعية في المذهب الشــيعي الإمامي. إذ «انفردت النجف – كما يجمع أكثر مؤرخيها – بشــيء لا مثيل له في أي بقعة من بقــاع العالم؛ ذلك أن فيها دائمًا مرجعًا أعلى للشــيعة هو في الأصل مجتهد من كبار المجتهدين أجمعت الكلمة على الإذعان لرئاسته ومرجعيته»[76].

توافد إلى النجف آلاف من الطلاّب والعلماء من إيران والهند وأفغانستان وسورية ولبنان حتى بلغ عدد الطلاّب الذين يدرسون في مدارسها قبل الاحتلال الإنكليزي للعراق حوالى اثني عشر ألفًا[77].

تحوّلت النجف بســبب هذا الاســتقطاب إلى مركز ثقافي يعج بالأفكار والاتجاهــات والأطروحات المختلفة التي يحملها طــلاّب العلم والعلماء من أقطارهم المختلفــة. وكان العصر بدوره (القرن التاســع عشــر ومطلع القرن العشرين الميلاديان) يعج بالمشــكلات الثقافية والسياسية والتحدّيات الكبرى التي ولّدتها عملية الاحتكاك بالغرب فكرًا وثقافةً واقتصادًا ومؤسسات.

مهّد كل هذا لحركــة فكرية غنية برزت تجلياتها في أواخر القرن التاســع

(75) دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، مقالة «قم،» مج 3، ص 324.

(76) حسن الأمين، «النجف،» دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، مج 3، ص 417.

(77) الرهيمي، تاريخ الحركة الإسلامية في العراق، ص 103.

عشـــر، من خلال تعبيرات نلاحظها في السجال مع الأفكار الأوروبية، والتشبع بالفكر الفلســـفي الـــذي امتاز به التدريـــس في النجف، وشـــيوع الأطروحات الإصلاحية والدســـتورية التي رافقت مناخ الحركـــة الإصلاحية التي نمت في إيران والدولة العثمانية، وحيث كان العـــراق - وبصورة خاصة النجف - بؤرة تفاعلت فيها الأفكار الدستورية ولا ســـيما في أثر التجربة الإصلاحية التي قام بها الوالي العثماني مدحت باشـــا فـــي عام 1869 وتجربة الدســـتور العثماني الأولى في عام 1876[78].

إذا كانت جملة هذه العوامل قد مهّـــدت للنجف والمرجعية فيها أن يؤديا دورًا مهمًا في قيادة العمل السياسي في إيران القاجارية، فإن ثمة عوامل أخرى ترابطت في غضون القرن التاســـع عشـــر وصبّت في إبراز هذا الدور وإعطائه طابعًا معارضًا لسياســـة الأســـرة القاجارية. ويبرز في حقل تقاطع هذه العوامل عاملان أساسيان:

أولًا: السيطرة الغربية والأجنبية التي بدأت بالتفاقم في القرن التاسع عشر والتي شكّلت خطرًا على اســـتقلال إيران واقتصادها المحلي. فمن جهة كانت روسيا تطمح بالاستيلاء على أقسام من الهضبة الإيرانية، ومن جهة أخرى كانت بريطانيا ودول أوروبية أخرى تسعى للحصول على امتيازات واسعة في استثمار ثروات إيران واقتصاداتها. ولم يكن شـــاهات القاجار مؤهلين أو مســـتعدين، بسبب تراكم ديون الدولة وتبعيتهم للسياســـات الأجنبية وضعف جهاز الدولة وجيشـــها، أن يصدوا هجومًا روســـيًا أو أن يقاوموا تغلغلًا اقتصاديًا في داخل إيران. وهذا ما أتاح للقادة الدينيين المستقلين في قم والنجف أن يقوموا بالدور البديل في هذا المجال.

---

(78) قارن: حسن الأسدي، ثورة النجف (بغداد: منشـــورات وزارة الإعلام، 1975)، ص 49-55، وعبد الله الفياض، الثورة العراقية الكبرى ســـنة 1920 (بغداد: مطبعة الإرشـــاد، 1963)، ص 20، 21، 82-92، والرهيمي، تاريخ الحركة الإسلامية في العراق، ص 101-104.

ثانيًا: حاولت الأسـرة القاجارية على غرار سـالفتها الصفوية أن تحتوي العلماء في إطار علاقة مؤسسية تابعة (في الوظائف)[79]، كما حاولت أن تتقرب من بعض العلمـاء عن طريق التزاوج والمصاهرة[80]. ولكن هذين الأسـلوبين لم ينجحا في اسـتتباع العلماء كليًا. إذ استطاع الاتجاه «الأصولي» في الفقه أن ينتصر على الاتجاه الإخباري الذي يحصـر مهمة الفقيه بنقل الخبر والحديث. فمنذ أواخر القرن الثامن عشـر ومطلع التاسع عشـر الميلاديين، وبفضل جهد الفقيـه محمد باقر البهبهانـي وآخرين فرضت المدرسـة الأصولية الاجتهادية نفسـها على توجهات الحوزات العلمية لدى الشـيعة الإماميـة[81]. ولم يكن الموقف الأصولي، هذه المرّة، متصالحًا مع الشاه أو تابعًا له كما كان الحال في حالتي الكركي والمجلسي في أيام الصفويين، بل ندًا منافسًا له من خلال تأكيد وتكريس دور المجتهد كمرجع يتزعـم حوزته العلمية المسـتقلة وله مقلّدوه الكثر في أوساط الشعب[82].

في ظل هذين العاملين (عجز الدولة أمام تفاقم السـيطرة الغربية، وتعاظم دور المرجـع المجتهـد في الحـوزة والمجتمع) كانـت العلاقة بيـن الفقيه والسـلطان تتشـكل كجزء من علاقات المجتمع بالدولة، وكجزء من أشكال التعبيـر التاريخي التـي قدمتها واقعـات المرحلة التاريخية آنـذاك. فمواجهة السـيطرة الأجنبية والتصدّي للاحتلال، واسـتيعاب مشـكلات تجـار البازار

(79) يروى أن أحد كبار العلماء، الشيخ جعفر النجفي، فوّض حقه في نيابة الإمام، للسلطان فتح علي شاه، شرط أن يعين السلطان في الجيش عددًا من المؤذنين والوعاظ. فاضل رسول، «الدين والدولة وصراعات الشرعية في الثورة الدستورية الإيرانية 1905-1911،» الحوار، العدد 6، ص 58.

(80) قارن: Djalili, *L'Islam Chi'ite et l'état*, p. 44.

(81) توفي البهبهاني في عـام 1206هـ/ 1791م، قارن: الصـدر، المعالم الجديدة للأصول، 85-89.

(82) نشـير هنا إلى المفارقة بين موقفيـن للاتجاه الأصولي: الموقـف الأول للأصوليين حيث اعتبر بعضهم أن تأييد الحكم الصفوي متوافق مع دور المجتهد في المؤسسـة الدينية الرسمية (الكركي، المجلسـي)، ثم الموقف اللاحق الذي بدأ مع نهاية العهد الصفوي ثم تقوّى مع العهد القاجاري والذي يعتبر أن دور المجتهد - المرجع ينبغي أن يمارس من خلال اسـتقلالية الحوزة العلمية وليس من خلال المؤسسة الرسمية.

والحرفيين الذين تضـرّروا من جراء الغزو الاقتصـادي الغربي[83]، وإصلاح مؤسسات الدولة، أمورٌ شـكّلت مع غيرها، الحقول التي جرت من خلالها أشـكال الصـراع الاجتماعي السياسـي وواقعاته وقـواه وتحالفاتـه. وأدّى المجتهدون المراجع في قم والنجف دورًا في واقعات هذه المرحلة التاريخية التي يمكن أن نذكر منها: الموقف من الغزو الروسـي في منطقة القفقاس في عام 1826[84]، والموقف من مسـألة امتياز التنباك فـي عام 1891، والثورة الدستورية في الأعوام 1905/ 1911.

1- الميرزا محمد حسن الشيرازي وجمال الدين وقضية التنباك

الميرزا حسن الشيرازي مجتهد من مجتهدي النجف، بدأ يبرز كواحد من أهم المراجع المرشحين للمرجعية العليا في الطائفة الشيعية في السنوات العشر التي اعقبت وفاة المرجع الأعلى الشـيخ مرتضى الأنصاري في عام 1864م. وقد هيأته لهذه المسؤولية إضافة إلى الاعتراف بأعلميته مواقف اتخذها خلال هذه السنوات العشر، وبعد أن انتقل إلى سـامراء واتخذها مقرًا لمرجعيته. من هذه المواقف:

- «رفضه اسـتقبال شـاه إيران ناصر الدين شـاه عند مدخل النجف، أو زيارته في محـل إقامته فيها، ورفضه كذلك هديته الماليـة». كان ذلك في عام 1287هـ/ 1870م عندما زار الشـاه العتبات المقدّسـة في عهد مدحت باشا،

---

(83) لعـلّ الحلف الذي قام بين تجـار البازار في طهران ومراجع الحوزات يفسّـر جانبًا منه، الضـرر الذي أصاب التجار من جرّاء الغزو الاقتصادي الغربي للأسـواق الإيرانية ومن جرّاء سياسـة الدولة القاجارية المشـجعة للامتيازات الأجنبية. وكان من الطبيعي أن يدفع تجار البازار أموال الزكاة والخمس لمراجع التقليد حيث كانت هذه الأموال تسـاهم في تقوية استقلالية هؤلاء عن الدولة، وفي توسيع شـعبيتهم، ولا سـيما أن هذه الأموال كانت تنفق على التعليم والأعمال الخيرية والمحتاجين، وأن حياة المراجع الدينية كانت تقدم للناس صورًا عن الزهد والتنسـك تذكر بصور الأئمة في الذاكرة التاريخية.

(84) في عام 1826 استسـلم فتح علي شـاه أمام زحف الجيش الروسـي في القوقاز، «فبادر العلماء إلى تجاوزه وأعلنوا الجهاد وقادوه»، انظر: رسول، «الدين والدولة وصراعات الشرعية في الثورة الدستورية الإيرانية 1905-1911»، ص 59 و: Djalili, *L'Islam Chi'ite et l'état*, p. 44.

«فرفع هــذا الموقف من مكانة الشــيرازي في أوســاط العامــة وزاد في عدد مقلّديه»[85]. بل كان لهــذا الموقف معانٍ ودلالات في توكيــد دورٍ للمرجعية وللفقيه المقلّد مستقلٍ عن السلطان. وفي هذا السياق نسب إلى السيد الشيرازي ترداده القول المأثور «إن رأيتم العلماء على أبواب الملوك فقولوا بئس العلماء وبئس الملوك. وإذا رأيتم الملوك على أبواب العلماء فقولوا نعم العلماء ونعم الملوك»[86]. ويرى الشــيخ محمد جــواد مغنية أن هذا الموقف أرســى نهجًا في ســلوك المراجع اللاحقين من ناحية طريقة تعاملهم مــع الملوك والزعماء السياســيين في ما بعد. فــكان يرفض الواحــد منهم زيارة رئيــس أو ملك أو الانتقال لاستقباله. ولا يخفى ما كان لهذا الموقف من نتائج على صعيد توجيه المعارضة الشعبية السياسية نحو المرجع الديني كقيادة وزعامة.

– ومن مواقفه التي تذكرها كتب التاريخ اســتدلالًا على نظرته التوحيدية ومحاربته الاســتخدام السياسي للمذهبية، ولا ســيما من السياسات الأوروبية التوســعية آنذاك – موقفه من تدخــلات القنصل البريطاني عندما اســتغل هذا الأخير حادثة تعرض الســيد الشــيرازي لرمية حجر على رأســه في أحد أزقة ســامراء في عام 1900 فحاول القنصــل البريطاني أن يثير هذه المســألة على المستوى السياســي لإحراج الســلطان العثماني (عبد الحميد الثاني) وبحجة الاقتصاص مــن الفاعلين. فكان جوابــه للقنصل: «أنه لا يعتقــد بوجود عداء بينه وبين أهل ســامراء وأن ما حدث كان نتيجة الصدفة، ولا يرى حاجة لدس أنف بريطانيا في هــذا الأمر الذي لا يعنيها لأنه والحكومــة العثمانية على دين واحد وقبلة واحدة، وقرآن واحد (...)». ويعلّق المؤرخ على ذلك «وقد قدّرت الحكومة العثمانية موقف الإمام الشيرازي وطلبت من الشيخ سعيد النقشبندي أن يشكره على فعله هذا»[87].

---

(85) الرهيمي، تاريخ الحركة الإســلامية في العراق، ص 127، نقلًا عن علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث (6 أجزاء) بغداد 1969-1972.

(86) رسول «الدين والدولة وصراعات الشرعية...» ص 51.

(87) فيّــاض، الثورة العراقية الكبرى، ص 81، نقلًا عن: علي آل بــازركان، الوقائع الحقيقية في الثورة العراقية، بغداد 1952.

- ومن مواقفه التي تدخل في إطار وظيفة الفتوى في قيادة العمل السياسي المعارض، دوره الذي أدّاه في إسـقاط مشروع امتياز شـركة التنباك الإنكليزية في عام 1890-1891م. لقد اجتمع في إطار الحركة الشـعبية المعارضة لقرار الشـاه الموافق على إعطاء الامتياز: معظم علماء إيران ولا سـيما مراجع قم، وتجار البازار ونخب معارضة من العلمانيين والديمقراطيين في البلاد. وقامت مظاهرات صاخبة في البلاد، وطلب علماء قم من السيد حسن الشيرازي بصفته مرجعًا أعلى للشيعة، دعمًا وتأييدًا للتحرك. فكانت فتواه الشهيرة ونصها: «بسم الله الرحمن الرحيم. استعمال التنباك والتتن حرام بأي نحو كان، ومن استعمله، كمن حارب الإمام عجل الله فرجه»[88].

جاءت هـذه الفتوى في سـياقات تاريخيـة تقاطعت عند لحظـة انفجار الغضب الشـعبي العام على سياسة الشـاه ناصر الدين، فكان الالتزام بالفتوى عامًا وشاملًا، وأدّت الانتفاضة الشـعبية التي تُوّجت بمقاطعة التدخين مقاطعة شاملة، إلى رضوخ الشاه للإرادة الشعبية، فألغى هذا الأخير معاهدة الامتياز مع الشركة البريطانية. وكان هذا «الانتصار» أول انتصار تسجله حركة مطلبية شعبية في تاريخ إيران الحديث[89]، بل في تاريخ العالم الإسـلامي الحديث، وكانت هذه هي الخطوة التمهيدية للحركة الدستورية اللاحقة في إيران.

لعل من المفيد أن نذكر أن مضمون الموقف الشـعبي الذي عبّر عن نفسه في الانتفاضة ضد الشاه والشـركة البريطانية، في الالتزام الشامل بفتوى السيد الشـيرازي، كان يختصر أبعادًا اجتماعية وثقافية وسياسـية في مواجهة مجتمع إسلامي للتغلغل الغربي آنذاك، ولجور السلطان (ناصر الدين شاه). لقد اندمج الارتهان السياسـي والاقتصادي بالغرب مع الجور السـلطاني الذي طال على السـواء المطالبين بالإصلاح والمعارضين من العلمـاء والفقهاء. وهذا ما عبّر عنه السـيد جمال الدين الأفغاني بعد أن اضطر إلى أن يتـرك إيران في أواخر

(88) الرهيمي، تاريخ الحركة الإسلامية في العراق، ص 129. نقلًا عن: ذبيح الله المحلاتي، مآثر الكبراء في تاريخ سامراء، جزآن، النجف 1368هـ.

(89) Djalili, *L'Islam Chi'ite et l'état*, p. 44.

عام 1890م - أي في سياق التحرك الشعبي - ليلجأ إلى البصرة في أوائل عام 1891م. ومن هناك يُروى أنه كتب رسالتيه الشهيرتين: الأولى للمرجع الأعلى السيد محمد حسن الشيرازي، والثانية للمراجع الشيعية المقيمة في النجف[90]. وفي الرسالتين يقدم السـيد جمال الدين صورة تحريضية عما يجرى في إيران، من استحكام للنفوذ الأجنبي في اقتصاد البلاد، ومن تهاون لدى الشاه في بيع ثروات الأمة، ومن طغيان في ظلم الناس.

لعلّ بعض فقرات نقتبسها من رسالتي الأفغاني تعبّر عن المنحى الذي سارت إيران نحوه آنذاك، وعن الدور المرتقب الذي سيؤديه الفقهاء المراجع وفقًا للتصور التحريضي الذي يقدمه جمال الدين.

مما يقوله جمال الدين في سياسة الشاه الاقتصادية «أنه باع الجزء الأعظم من البلاد الإيرانية ومنافعها لأعداء الدين: المعادن والسبل الموصلة إليها والطرق الجامعة بينها وبين تخوم البلاد والخانات التي تبنى على جوانب تلك المسالك (...) ونهر الكارون والفنادق التي تنشأ على ضفتيه إلى المنبع وما يستتبعها من الجنائن والمروج (..) والتنباك وما يتبعه من المراكز ومحلات الحرث وبيوت المستحفظين والحاملين والبائعين أنّى وجد وحيث نبت، وحكر العنب للخمور وما تستلزمه من الحوانيت والمعامل والمصانع في جميع أقطار البلاد، والصابون والشمع والسكر ولوازمها من المعامل، والنبك وما أدراك، ما النبك! هو إعطاء زمام الأهالي كليةً بيد عدو الإسلام واسترقاقه لهم واستملاكه إياهم وتسليمهم له بالرئاسة والسلطان»[91] [...] «وبالجملة إن هذا المجرم قد عرض إقطاع البلاد الإيرانية على الدول ببيع المزاد...»[92].

---

(90) وهم إضافة إلى السيد الشيرازي: الميرزا حبيب الله الرشتي، الميرزا أبي القاسم الكربلائي، والميرزا جواد آقا البريزي، والسيد علي أكبر الشيرازي، والشيخ هادي النجم آبادي، والميرزا حسن الاشتياني، والسيد الطاهر الزكي صدر العلماء، والحاج آقا محسن العراقي، والشيخ تقي الأصفهاني، والملا محمد تقي البجنوردي. جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمد عمارة، 2 ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981)، ج 2، ص 277.

(91) الأفغاني، الأعمال الكاملة، ج 2، ص 274.

(92) المصدر نفسه، ص 274.

بعد أن يعـرض أوضاع العلماء فـي إيران وهي أوضاع تتسـم بالتفكك، ولأن الصلحاء منهم يواجهون الشـاه «فرادى»، فتنعـدم فاعليتهم ويتعرّضون لقمع الشـاه، فإن جمال الدين يتوجه إلى المرجع الأعلى (السـيد الشيرازي) لجمع الكلمة في وجه الشـاه. يقول: «وأنت وحدك أيها الحجة، بما أوتيت من الدرجة السـامية والمنزلة الرفيعة علة فاعلة في نفوسهم، وقوة جامعة لقلوبهم، وبك تنضم القوة المتفرقة الشاردة (...) وإن كلمة منك تأتي بوحدانية تامة يحق لها أن تدفع الشـر المحدق بالبلاد وتحفظ حوزة الدين وتصون بيضة الإسلام (..) فالـكل منك وبك وإليك (..) وأنت المسـؤول عن الـكل عند الله وعند الناس»[93]. وينهي رسـالته إلى السيد الشـيرازي بقوله: «وعلمت أن الله تعالى سيحدث بيدك أمرًا»[94].

أما في رسـالته التي يوجهها إلى مراجع النجف فإنه يصف حال «العلماء» مع الشـاه ناصر الدين فيقول: «ولما تولى هذا الشاه (...) طفق يستلب حقوق العلماء تدريجيًا ويخفض شـأنهم ويقلل نفوذ كلمتهم حبًا بالاسـتبداد بباطل أوامره ونواهيـه، فطرد جمعًا من البلاد بهـوان (...) وجلب طائفة من أوطانها إلى دار الجور والخـرق (طهران)[95] وقهرها على الإقامـة فيها بذل، فخلا له الجو، فقهر العباد وأباد البلاد (...)»[96].

يستثير السـيد جمال الدين حمية المراجع ومسـؤوليتهم الدينية فيتوجه إليهم بالمطالبة بخلع الشـاه، ويقول: «أنتم نصـراء الله في الأرض (...) أنتم جميعًا يد واحدة، يذود بها الله عن صياصي (حصون) دينه الحصينة (..) وإن النـاس كافةً طوع أمركم، فلـو أعلنتم خلع هذا الحاريـة (الأفعى) لأطاعكم الأميـر والحقير، وأذعـن لحكمكم الغنـي والفقير (ولقد شـاهدتم في هذه

---

(93) المصدر نفسه، ص 275.

(94) المصدر نفسـه، ص 276، ولعلّ هذا الأمر كان الالتزام بفتواه التي كان لها تأثير عظيم في إسقاط معاهدة الامتياز.

(95) يلخص جمال الدين في فقرته هذه سياسـة ناصر الدين شـاه تجـاه العلماء وهي تتلخص بإخضاعهم سواء عن طريق إقامتهم في طهران تحت رقابته وإما بإبعادهم لتجنب مداخلاتهم.

(96) المصدر نفسه، ص 278.

الأزمان عيانًا فــلا أقيم برهانًا)[97] - خصوصًــا وأن الصدور قد حرجت وأن القلوب قد تقطرت من هذه الســلطنة القاســية الحمقى، التي ما سدّت ثغورًا ولا جندت جنــودًا ولا عمرت بلادًا، ولا نشــرت علومًــا، ولا أعزت كلمة الإسلام (...)»[98].

أما أســلوب خلعه فلا يحتاج في رأي جمال الدين «إلى هجمات عساكر وطلقات مدافع». فهو يرى في إجماع العلماء على ذلك جزءًا من «عقيدة إيمانية قد رســخت في العقول فإذا أعلنتم يا حملة القــرآن حكم الله في هذا الغاصب الجائر وأبنتم أمره تعالى في حرمة إطاعته لانفض الناس من حوله، فوقع الخلع بلا جدال ولا قتال»[99].

كأن جمال الدين يرسم في هذا الوصف وهذه الدعوة التي يطلقها في عام 1891 مسارًا للحركة الدستورية الإيرانية كما ســتتبلور في السنوات اللاحقة، لكن من دون أن يترتب عن خلع الشــاه أو قتله ما يتوقعه جمال الدين بالنتيجة من إجماع للعلماء على بدائــل الحكم. لقد فتحت الحركة الدســتورية طريقًا جديدة في الحياة السياســية في تاريخ إيران الحديث، ولكنها في الوقت نفسه أثارت نقاشًا وخلافًا بين العلماء في شأن طبيعة الحكم وعلاقتهم به.

2- الثورة الدستورية ومواقف الفقهاء[*]

منذ منتصف القرن التاســع عشــر، كان الوضع الداخلي في إيران يسير متســارعًا نحو الانهيار. فسياســة الســيطرة والتزاحم الأجنبي، وعجز وفساد الإدارة الحاكمة، وطغيان الأسرة القاجارية، والارتهان السياسي والاقتصادي للسياســات الأوروبية شــكّلت جميعًا عوامل هذا الانهيار المتسارع. وحتى

(97) كانت المظاهرات الشعبية تعم البلاد في مواجهة سياسة الشاه.

(98) المصدر نفسه، ص 279.

(99) المصدر نفسه، ص 280.

(*) من بين المقالات العلمية التي تعالج هذه النقطة معالجة عميقة وجادة: مقالة فاضل رســول: «الدين والدولة وصراعات الشرعية في الثورة الدستورية الإيرانية 1905-1911».

نهاية القرن التاسع عشر كان اقتصاد البلاد على حافة الكارثة. فالاستيراد الدائم والمتزايد للسلع الأجنبية والذي شجعته امتيازات جمركية وهبت للدول الأوروبية، كان قد دمّر الصناعات والحرف المحلية. والمشروعات الاقتصادية ذات المردود والإنتاجية كانت قد وضعت جميعها بفضل سياسة الامتيازات تحت إشراف الرساميل والشركات الأجنبية. وعلى الرغم من أن البلاد كانت قد وقعت في الإفلاس، فإن السلاطين القاجار لم يترددوا في اللجوء إلى الاستدانة من البنوك الأجنبية لتغطية نفقات بلاطهم الخاص وسياحاتهم في الخارج. ولم يكن هذا إلا ليزيد البلاد والحالة الشعبية بصورة خاصة، فقرًا على فقر.

هكذا، فإن الأزمة الاقتصادية والتدخل الأجنبي، مضافًا إليهما سياسة القاجار التعسفية، ستؤدي إلى حركة واسعة من الاحتجاج والرفض. تجلّت بدايات هذه الحركة في مظاهرات الاحتجاج على امتياز التنباك التي نجحت في إجبار ناصر الدين شاه على التراجع. وما هي إلا سنوات قليلة حتى أقدم أحدهم على اغتيال الشاه نفسه في عام 1896[100].

حاولت قوى اجتماعية عديدة أن تقود هذا التحرك الشعبي: فهناك النخب المثقفة ذات المنزع الديمقراطي والليبرالي والتي كانت مشبعة بثقافة غربية، وتطمح أن تبني لإيران مؤسسات دولة حديثة تقوم على مبادئ الحرية، والقانون وسيادة الشعب، والتقدم الاقتصادي والاجتماعي.

هناك قوة تجار البازار الذين شكلوا قوة سياسية أساسية بفضل موقفهم الحاسم في شبكة التوزيع وحركة التجارة في البلاد. وكان سلاحهم الفاعل هو إضراب السوق الذي يمكن أن يشل الحياة الاقتصادية في البلاد. فضلًا عن وسائلهم المالية المتاحة في دعم الحركات المطلبية الشعبية. وكان هؤلاء على صلة وثيقة بالعلماء[101]. غير أن هاتين القوتين (النخب وتجار البازار) وهي قوة

(100) ويروى أن هذا الاغتيال قد تمّ في جو التحريض ضد الشاه، كما يحكى أن القاتل صرخ وهو يوجه ضربته إلى الشاه: «خذها من جمال الدين».

(101) Djalili, *L'Islam Chi'ite et l'état*, pp. 46-47.

المراجع الدينية التي يرتبط بها الناس على مستوى علاقة المقلّدين «بمجتهدي التقليد»، فما كان موقف هؤلاء؟

إن فئة مـن صغار علماء الدين نشـطت بصورة مبكرة فـي التهيئة للثورة الدسـتورية (1905-1911م). إذ جمعت هذه الفئة بين الثقافة الدينية وبعض من الثقافة الحديثة، وأسسـت منذ عام 1902 «مجلسًـا للثورة». وبرز من هذه الفئة، الميـرزا نصر الله، المعروف بملك المتكلمين (خطيب الثورة)، والسـيد جمال الدين الواعـظ. وكان هؤلاء وأن عملوا خارج إطـار الحوزات الدينية، على علاقة بكبار العلماء فيها، للاستفادة من نفوذهم الشعبي[102].

أما بالنسبة إلى كبار العلماء، فإنه ينبغي التميز بين علماء المؤسسة الدينية الرسمية (المعينين من قبل السلطان)، وعلماء الحوزات العلمية في قم وغيرها من المراكز. فالمؤسسـة التي ضمت شيوخ الإسلام وأئمة الجمعة، وقفت ضد الحركة الدستورية وأيّدت الشـاه في كل شيء، حتى أن بعضهم أصدر «أحكام التكفير والتفسـيق» ضد المطالبين بالدستور[103]. أما في جانب الفئة الثانية فقد برز فيها فقهاء كالسيد عبد الله البهبهاني والسيد محمد الطباطبائي، وقفوا بحزم مع الثورة الدستورية». إلاّ أن الوقفة التي كان لها تأثيرها الكبير في اتساع نطاق الثورة وإنجاحها جاءت من مراجع النجف ولا سيما من الشيخين المجتهدين: الملا كاظم الخراسـاني والشـيخ عبد الله المازندراني[104]. ومن مجموعة من العلماء أبرزهم الشيخ حسين النائيني.

تفصيل ذلك أن الثورة الشـعبية في إيران متمثلة بقواها الثلاث استطاعت في عام 1906 أن تفرض على مظفر الدين شـاه دسـتورًا يفترض أن ينبثق عن مجلس منتخب لإقراره. وجرت الانتخابات، ثم توفى مظفر الدين شـاه وأعقبه ابنه محمد على شـاه الذي ماطل في جمع المجلس، فثار الشعب عليه وأرغمه

---

(102) رسول، «الدين والدولة وصراعات الشرعية...،» ص 61.

(103) المصدر نفسه، ص 62.

(104) المصدر نفسـه، ص 62، وقارن بذلك: الرهيمي، تاريخ الحركة الإسـلامية في العراق، ص 145.

على جمعــه، غير أنه عطّله بعد الجلســة الأولى، لعدم موافقــة المجلس على الدستور الذي وضعه الشــاه فازداد الشعب ضد الشاه وقامت المظاهرات. عند ذلك أرســل الشــاه وفدًا إلى علماء النجف يطلب منهم تأييد دستوره، وأرسل الأحرار وفودهم، فخذل العلماء الشاه (...)[105]. وتذكر المصادر التاريخية في هذا السياق الكتابين المعروفين المنسوبين لآية الله الملا كاظم الخراساني:

الكتاب الأول يفتي في الوفود الإيرانية بأن «قوانين المجلس المذكور على الشكل الذي ذكرتموه هي قوانين مقدّسة ومحترمة وإطاعتها فرض على جميع من في إيران، وعليهــم أن يقبلوا بها وينفذوها. وعليه نكــرر قولنا: إن الإقدام على مقاومة المجلس التشــريعي المذكور، يكون بمثابة الإقــدام على مقاومة أحكام الدين الحنيف. فواجب المســلمين أن يقفوا حائــلًا دون أية حركة ضد المجلس»[106].

الكتاب الثاني يوجهه إلى محمد علي شاه ناعتًا هذا الأخير «بالضال ومنكر الدين» ومطالبًا إياه بالعودة إلى الدســتور والمجلس التشريعي» (...) وأما أنت أيها الضال، فإننا نحن الروحانيين نبلغك ونطلب إليك أن تنظر بدقة، وأن تفكر صادقًا بسعادة الشعب (...) ونحن نحســب اطلاعنا على البلاد التي تطبق فيها الدساتير، نعلم أنها تدار وفق قوانين عادلة. ونحن نقول بكل صراحة: ليس في المشــروطية أية نقطة تخالف الدين الإســلامي، بل إنها تتفق مع أحكام الدين وأوامر الأنبياء بخصوص العدالة ورفع الظلم عن الناس. فاترك سند السلطان، وانشــر بيانًا آخر فيه الحرية للنــاس، وإذا حصل تأخر منك عمــا نطلب، فإننا سوف نحضر جميعًا إلى إيران ونعلن الجهاد ضدك فلنا في إيران كثيرون أيضًا، إننا أقسمنا على ذلك»[107].

---

(105) الأسدي، ثورة النجف، ص 74.

(106) المصدر نفســه، ص 69 ومن العلماء الذيــن كانوا يؤيدون الخراســاني في موقفه هذا، الشــيخ محمد تقي الشيرازي، والشيخ عبد الله المازندراني وميرزا حســين الشيخ خليل وشيخ الشريعة، والسيد مصطفى الكاشاني والسيد علي الداماد والشــيخ عبد الهادي شليلة والشيخ ميرزا حسين النائيني وغيرهم... المصدر نفسه، ص 70.

(107) المصدر نفسه، ص 72.

حدث أن خُلِعَ محمد علي شـــاه في عام 1327هـــ/ 1909م ونُصّب ابنه أحمد شاه الذي بلغ من العمر آنذاك أحد عشـــر عامًا. وحاول محمد علي شاه الـــذي كان منفيًا يومذاك أن يعـــود إلى طهران في عـــام 1911 ولكن من دون نجاح، الأمر الذي مهد إلى غزو روسي جديد لإيران في العام نفسه، وإلى إقفال المجلس بالقوة في 24 كانون الأول/ ديسمبر 1911[108].

يكتب حسن الأسدي معلّقًا على هذا الحدث في معرض استذكاره لمواقف آية الله الخراساني: «وفي عام 1911 عندما احتلت إيطاليا ليبيا، واعتدت روسيا على حدود إيران أعلن النجف الحرب على الدولتين المذكورتين. غير أن وفاة الحجة الخراســـاني فجأة في مســـاء اليوم الذي كان مقررًا أن يسافر على رأس المجاهدين الذين تجمعوا في النجف بالألوف أن هذه الميتة المفاجئة قوّضت قيام المجاهدين وفرّقتهم»[109].

مع الحـــرب العالمية الأولى، أصبحت إيران مســـرحًا للصراعات الدولية ومعارك العساكر التركية والبريطانية والروســـية، ومجالًا لمشروعات الاقتسام وتأســـيس مناطق النفوذ. إذ يقترح اللورد كيرزون (Curzon) أن «يجعل من إيران دولة مســـتقلة تحت الوصاية البريطانية»؛ وتنص المعاهدة البريطانية – الإيرانية في عام 1919 على تعيين مستشـــارين بريطانيين إلى جانـــب أعضاء الحكومة الإيرانية (ولكـــن المعاهدة لم تبـــرم من إيـــران). وتقوم بعد الثورة البلشـــفية جمهورية اشـــتراكية ســـوفياتية في «جيلان» لا تلبث أن تزول. وفي خضم هذه الحوادث المتســـارعة في مرحلة ما بعد الحرب، يقوم انقلاب عســـكري يقوده رضا خان، قائد فرقة الكوزاك التي ســـبق أن أسســـها ناصر الدين شاه في عام 1879 كحرس ملكي خاص. وكان محمد علي شـــاه قد اســـتخدم هذه الفرقة نفســـها في مواجهة الثورة الدســـتورية في الأعوام 1907-1909م. إن مرحلة ما بعد الحرب كانت تهيئ الجو الملائم لرضا خان في إنشـــاء حكم عســـكري

---

(108) R.M. Savory, «Iran: des Turcomans a nos Jours,» *Encyclopédie de l'Islam*, n.e. vol. IV, p. 44.

(109) الأسدي، ثورة النجف، ص 74.

دكتاتوري: فالدستور كان معلقًا وسلطة الحكومة غائبة، وخزينة الدولة فارغة، واقتصاد البلاد مهدد بالمجاعة. ولم تكن صيغة الجمهورية هي الصيغة التي يمهد لها تاريخ إيران - الملكية، ولم تقدم التجربة الدستورية في ظروفها الصعبة وسنواتها القليلة نموذجًا لممارسة ديمقراطية فعلية. وكان العلماء قد اختلفوا على تقويم التجربة الدستورية نفسها بين مؤيد ومعارض، فلم يكن أمام بطل الانقلاب والحالة هذه، إلاّ السير في ركب الحكم الأسري الملكي في ثوب تحديثي. فيُعلن عزل أحمد شاه، آخر شاهٍ قاجاري في عام 1923، ويُعلن رضا خان شاهًا في كانون الأول/ ديسمبر 1925، ثم يتوج في 25 نيسان/ أبريل 1926 كأول ملك لحكم الأسرة البهلوية في إيران[110].

ما يستوقفنا في هذا العرض، هو أن مسار التجربة الدستورية في إيران وتركيا كان متزامنًا، كما أن المخرج من نتائج ما بعد الحرب في البلدين كان متشابهًا: دكتاتورية عسكرية قومية: تلبس في إيران لبوس الملكية السلطانية وتلبس في تركيا لبوس الجمهورية القومية. وبين التجربتين تغرق البلاد العربية في مشروعات الحماية والوصاية والانتداب والتجزئة، ليتقلص أخيرًا مشروع النخب القطرية فيها إلى تقليد نموذج «إيران - البهلوية» أو نموذج «تركيا - أتاتورك»، من دون نجاح.

غير أن التجربتين الدستوريتين، وعلى قصر زمانهما الواحد، خلّفتا سجالًا فقهيًا سياسيًا غنيًا. وكانت النجف مسرحًا مشتركًا لحوادث التجربتين الدستوريتين. الدستور العثماني الذي أعلن في عام 1908، والدستور الإيراني الذي فرضته الحركة الشعبية على الشاه في عام 1906. وإذا كان الفقه السني المتمثل آنذاك وبشكل أساسي في كتابات رشيد رضا في المنار قد جهد في إيجاد السند الشرعي للحياة السياسية الدستورية في مبدأ الشورى، في مواجهة «الحزب المحمدي» (الحزب الحميدي) الذي اعتبر الدستور «انتهاكًا» للشريعة، فإن فقه الإمامية قد شهد هو أيضًا وفي خط

---

(110) *Encyclopédie de l'Islam*, n. e. Vol IV, p. 42.

المبادرة التي اتخذها آية الله الخراســاني في دعم الثورة الدستورية في إيران، من حاول أن يوجد السـند الشـرعي للأطروحة الدسـتورية في مبدأ البحث عن السياسـة العادلة في زمن غيبة الإمام. هذا مـن دون أن يعني أن الاتجاه الآخر المعادي للدسـتور قد رمى بسلاحه. لقد انقسـم الفقهاء الشيعة آنذاك (وفقًا لمصطلح تلك المرحلة) بين «أهل المشـروطة» (أي الدستور) و«أهل المسـتبدة» (الملكية المطلقة). ويعكس السـجال من جانب أهل المشروطة غنـى فكريًا ملحوظًا تمثـل في الكتاب الذي وضعه السـيد حسـين النائيني حوالى عام 1909 بعنوان: **تنبيه الأمة وتنزيه الملة**.

3- الميرزا محمد حسين النائيني وكتابه «تنبيه الأمة وتنزيه الملة»[111]

يقدم السـيد النائيني (ت 1355هـ/ 1936م) دفاعًا إسـلاميًا عن مبدأ الدسـتور الذي هو في الإسـلام مشـاركة لأفراد الأمـة في القـرار والولاية «ومسـاواتهم كما يقول - مع شـخص السـلطان في جميع نوعيات المملكة من المالية وغيـر المالية»، كما أنه حق للأمة في المحاسـبة والمراقبة وتحديد مسؤولية الموظفين[112].

يستشهد النائيني بموقف الأمة حيال الخليفة عمر بن الخطاب، عندما رقي المنبر يستنفر الناس للجهاد، فأجابوه «لا سـمعًا ولا طاعة لأنه كان عليه ثوب يمان يسـتر جميع بدنه مع أن حصة كل واحد من المسـلمين من تلك البرود اليمانية لم تكن كافية لسـتر جميع بدنه». ويتابع أنه «ما استطاع (عمر) أن يدفع اعتراضهم إلا بعد أن أثبت لهم أن عبد الله (ابنه) هو الذي وهبه حصته من تلك البرود». كما يستشـهد بموقف الأمة في جواب الكلمة الامتحانية الصادرة عنه

---

(111) بالفارسـية: صدرت الطبعة الأولى في عام 1327هـ/ 1909م ثم جدّدت طباعته في عام 1955. ولفتنا الصديق عبد الحليم الرهيمي إلى وجود ترجمة عربية لبعض فصوله في مجلة العرفان قام بها صالح الجعفري في عام 1930 في النجف. والترجمة العربية التي عدنا إليها تتوزع على حلقات أربع بعنوان: «الاستبدادية والديمقراطية».

(112) محمد حسـين النائيني «الاسـتبدادية والديمقراطية،» العرفان، مـج 20، ج 1 (1930)، ص 44.

(عن عمر): «لنقوّمنّك بالسيف. وما كان أشد فرحه عند رؤيته هذه الدرجة من استقامة الأمة (...)[113]

أمــا اعتياد الأمة الاســتبداد والخضوع، فجاء بعد «اســتيلاء معاوية وبني العاص وتبدل هاتيك الأصول والفروع المذكورة بأضدادها، وانقلاب السلطنة الإســلامية في مدة ابتلاء ســائر الملل الأجنبية بمثل المأســورية والمقهورية المبتلين نحن بها الآن»[114].

يرى النائيني في تحرر الملل الأجنبية من الملكية المطلقة «اتباعًا للمبادئ الطبيعية وإحاطة بالقوانين الإســلامية»، بينما «ســير طواغيت الأمة المســلمة القهقرى أدّى إلــى الحالة الرّاهنــة»[115]. ولذا، فإنه يبحث عــن أصل الحرية المناقضة للعبودية والجور والتحكم، في النص القرآني والسنة النبوية والتنبهات الصادرة عن الأئمة المعصومين[116].

يــرى النائيني أن الاســتبداد يقوم على شــعبتين من العبوديــة: «معبودية الســلطان (التي) هي عبارة عن انقياد الأمة لإرادته التحكمية في باب السياسة والملكية، كذلك يكون الانقياد والخضوع لرؤساء المذاهب والملل بعنوان أنه من الديانة معبودية محضة (...)» «والاستعباد في القسم الأول مستند إلى القهر والغلبة. وفي القســم الثاني مبني على الخدعة والتدليس»[117]؛ ويرى أن علاج القسم الثاني أصعب وأعســر، وهما على كل حال حالتان متآلفتان متكاملتان: يقول «لولا ما نراه من ائتلاف هاتين الشــعبتين الاستبداديتين السياسية والدينية واتفاقهما وتقوم إحداهما بالأخرى، لما أصبح اســتعبادنا نحن الإيرانيين اليوم واضحًا مشهودًا»[118].

(113) المصدر نفسه، ص 44.
(114) المصدر نفسه، ص 45.
(115) المصدر نفسه، ص 45.
(116) المصدر نفسه، ص 46-45.
(117) المصدر نفسه، مج 20 ج 2 ص 172.
(118) المصدر نفســه، ص 175. ويبدو أن النائيني هنا مطلع أو متأثــر بكتاب الكواكبي طبائع الاستبداد الذي صدر في عام 1901، وفيه يفرد الكواكبي فصلًا بعنوان: «الاستبداد السياسي والاستبداد الديني».

يشـــن النائيني في مقالته هـــذه هجومًا عنيفًـــا على «علماء الســـوء» من خـــلال تليمحه لتفســـير الإمـــام الصـــادق لقوله تعالـــى: ﴿ومنهـــم أميون لا يعلمون (....) ﴾. وهو بهذا يســـتعيد موقف الإمام الصادق عندما شبّه موقف المقلّدين العوام لعلماء السوء بموقف اليهود من أحبارهم[119].

يرى النائيني أن «مســـاواة الأمة مع شـــخص الوالي، أي الســـلطان هي: مســـاواة في الحقوق، وهي مســـاواة في الأحـــكام، وهي مســـاواة في التقاص والمجازاة[120]. ولما كانت هذه المطالب التي رفعتها الحركة الدستورية - تحرر الأمة من الجائرين من خلال مساواتهم بالحكام، وهم سلاطين وفقهاء، «رأت الشعبة الدينية الاســـتبدادية أن من الواجب بمقتضى وظيفتها المقامية المتكلفة بالاحتفاظ على شجرة الاستبداد الخبيثة - باســـم حفظ الدين قديمًا وحديثًا - عدم الإصغاء للخطاب الشريف: ولا تلبسوا الحق بالباطل (..) وأخذت تقاوم بكل ما في وسعها هذين الأصلين[*] اللذين هما منبع السعادة ورأس مال الأمة والمرتب عليهما حفظ حقوق الشـــعب ومسؤولية الولاة»، وما اكتفت أن تطلق عليهمـــا «التحريم»، بل «اجتهدت في أن تبرزهما بأشـــنع الصور وأقبحها لتنفر منها العامة وتصرف أنظار سواد الشعب عن تتبع هذه الطرق الصالحة»[121].

يتصدّى النائيني لحجج من يسميهم «بالمتعممين» ويتهمهم بتجهيل الأمة الإيرانية واســـتغفالها «بمقتضيات دينها وضروريات مذهبها»، فيصفهم «بعلماء السوء ولصوص الدين ومضلي ضعفاء المسلمين (..)»[122].

---

(119) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية 78. يشرح مترجم النص الفارسي، صالح الجعفري، هذا الموقف فيستعيد أقوال الإمام الصادق، ومنها «... وكذلك أمتنا إذا عرفوا من فقهائهم الفسق الظاهر والعصبية الشـــديدة والتكالب على حطام الدنيا وحرامها وإهلاك من يتعصبـــون عليه وإن كان لإصلاح أمره مســـتحقًا، فمن قلّد من عوامنا مثل هـــؤلاء الفقهاء فهم مثل اليهود الذين ذمهم الله بالتقليد لفســـقه فقهائهم...» إلى أن يقول «أولئك أضر على ضعفاء شـــيعتنا من جيش يزيد على الحســـين بن علي» عن المترجم، المصدر نفسه، **العرفان**، مج 20، ج 2، ص 174.

(120) المصدر نفسه، ص 176.

(*) الأصلان المقصودان: حرية الأمة ومساواتها بشخص السلطان.

(121) المصدر نفسه، ص 178.

(122) المصدر نفسه، ص 179.

بعد أن يشـدّد على ضـرورة تحديد السـلطات والصلاحيـات في نظام الاستيلاء والسلطنة في جميع الشرائع والأديان، ينتقل إلى التبرير الفقهي للحياة الدسـتورية من خلال صيغة الشـورى التي طبقت في عهد الرسول والخلفاء الراشدين. ويرى هنا إمكانية كبرى لاتفاق سني - شيعي في شأن هذه الصيغة. فتطلب عصمة الوالي السياسي في طائفة الإمامية، يوجب في زمن الغيبة تحديد السـلطنة لترك التحكمات والاسـتئثارات. يقول: «وعلى هذا فتحديد السلطنة الإسلامية بالدرجة الأولى التي هي عبارة عن ترك التحكمات والاستئثارات - مع الإغمـاض عن أهلية المتصدي والسـكوت عن لوازم مقامـه من العصمة خصوصًا علـى مذهبنا، هو القدر المتفـق عليه بين الفريقيـن، (...) وهو من الضروريات الإسلامية أيضًا (..)»[123].

واضح كيـف أن هذا التوجه يحرّكه همّ حاضر وهدف مسـتقبلي. فهو لا ينطلق من أوجه الخلاف والاختلاف في شـأن تاريخيـة الإمامة واحقيتها، بل من واقع المسـلمين الذي يفترض حلًا لمشكلة الاسـتبداد في السلطنة، وهي المشكلة التي رافقت معظم عهود التاريخ الإسلامي حتى أمست «شجرة خبيثة» لدى السلطنات «السنية» ولدى السلطنات «الشيعية» على السواء.

«وعلى هذا تكون حقيقة تبديل السلطنة الجائرة وتحويلها: عبارة عن قصر الاستيلاء الجوري وتحديده والردع عن ذينك الظلم والغصب الزائدين، وليس هو كما يُتوهم عبارة عـن رفع فرد من الظلم وجعل فـرد آخر أخف وأقل منه مكانة»[124].

إن صيغة الشورى كما يفهمها النائيني لا تتناقض مع دور الفقه في مذهب الإمامية. فهذا الدور الذي تفرضه «نيابة الإمام» والذي يتمثل بالقيام «بالوظائف الحسـبية» «مع عدم ثبوت النيابة العامة في جميع الوظائـف»[125]. يندرج في

---

(123) المصدر نفسه، مج 20، ج 4، ص 434.

(124) المصدر نفسه، ص 435.

(125) المصدر نفسه، ص 435-434.

نظام شـــوروي حيث «تتحقق الشوروية الملية العمومية، لا مع البطانة وخواص شـــخص الوالي فقط (...)»[126] بل مـــع «عموم الأمة». يقـــول: «ودلالة الآية المباركة ﴿وشاورهم في الأمر﴾ المخاطب بها نفس العصمة وعقل الكل، وقد كلف بالمشـــورة مع عقلاء الأمة على هذا المطلب في كمال البداهة والظهور. حيث يعلم بالضرورة أن مرجع ضمير الجمع هو عموم الأمة وقاطبة المهاجرين والأنصار لا أشخاص خاصة»[127].

إن الهيئـــة الدســـتورية المتمثلة بالجمعيـــات العموميـــة أو البرلمانات أو المجالـــس التمثيلية، هـــي الصيغة الرّاهنة التـــي توصل إليها تطـــور الحضارة الإنســـانية وفقًا «للمبادئ الطبيعيـــة» «والقوانين الإســـلامية» اللتين لا تناقض بينهما في رأيه. بل إن النظام الديمقراطي أصله في الإســـلام النظام الشوروي. والنائيني هنا يشدّد على المقولة التي ردّدها العديد من المصلحين والدستوريين الإسلاميين آنذاك: «هذه بضاعتنا ردت إلينا»[128].

إن وجود هذه الهيئة في الســـلطنة ضروري كي لا يتحوّل الاستيلاء إلى جور. إنها نوع من قـــوة ضابطة ورادعة ومســـدّدة كما يقـــول النائيني. وهذه الهيئة تتوافق مع وجهة النظر الســـنية القائلة بشـــروط علمية الخليفة وعدالته، ومع وجهة نظر الإمامية القائلة بعصمة الإمام. إنها الإمكان الضروري في هذا الزمان: «في هذا الزمان وقـــد أصبحنا قاصرين ليس من وجهـــة عدم إمكاننا أن نتمســـك بالعصمة العاصمة فقط، بل حتى ومن وجهـــة اتصاف المتصدين للأمور بملكة التقـــوى والعدالة والعلـــم الحقيقي، وبالعكـــس مبتلين بالضد المقابل لها. فكما أن الضرورة قائمة على أن حفظ تلك الدرجة المســـلمة من تحديد السلطة الإســـلامية التي عرفت أنها من الأمور التي اتفقت عليها الأمة وأنها من ضروريات الدين الإسلامي، والتحفظ على أساس الشوروية الثابت بنص الكتاب والسنة النبوية والسيرة المقدسة، لا يتصور ولا يتحقق وجودهما

---

(126) إشارة واضحة إلى الفقهاء المقربين من السلطان في المؤسسة الدينية الرسمية وخارجها.

(127) المصدر نفسه، مج 20، ج 5 (كانون الأول/ ديسمبر 1930)، ص 568.

(128) المصدر نفسه، ص 570.

(السلطة والشورى) إلا إذا استندنا على قوة خارجية[129] رادعة ومسددة تقوم بدور القوة البشـرية مقام القوة العاصمة الإلهية، ولا أقـل من أن تحل القوة العلمية وملكة العدالة»[130].

الهيئة الدستورية هي إذًا «قدر مقدور من القوة العاصمة الإلهية بناءً على أصول مذهبنـا طائفة الإمامية (كمـا يقول النائيني)، وبنـاءً على مذهب أهل السنة هي في مقام القوة العلمية وملكة التقوى والعدالة»[131].

هذا الحل الدسـتوري الديمقراطـي الذي يدافع عنه السـيد النائيني في معركة تخوضها القوة المطالبة بالدسـتور في إيران والدولـة العثمانية آنذاك ضد الاستبداد الفردي السلطاني، وضد تيار واسـع من الفقهاء الذين يمثلون على حد قوله «شـعبة الاسـتبداد الديني»[132]، هو «حل إسلامي» ليس فقط للمسألة الداخلية التي كانت تعانيها إيران من جرّاء القمع والجور والاستبداد، وإنما أيضًا لمسـألة درء الخطر الأجنبي الذي يتهددها بالتقسـيم. فمشـاركة الأمة في السياسة تستنفر قواها للجهاد ضد الاعتداءات التي تتربص بها آنذاك من طرف روسـيا وبريطانيا. ولذا، فإنه يرى «أن تحويل السلطنة الغاصبة من نحوهـا الظالم الأول إلى نحوها العادل الثاني علاوة على سـائر المذكورات موجب لحفظ بيضة الإسـلام وصيانة حوزة المسـلمين من اسـتيلاء الكفرة الجائرين»[133].

---

(129) المقصود بالقوة الخارجية قوة الهيئة التمثيلية للأمة التي هي خارج القوة الإجرائية للدولة أو السلطنة كما يفهم من سياق النص الكامل.

(130) المصدر نفسه، ص 570.

(131) المصدر نفسه، ص 571.

(132) وكما تولى أبو الهدى الصيادي المتنفذ في المؤسسة الدينية العثمانية في العهد الحميدي، مهمة التصـدي الديني للمطالبين بالدسـتور، متهمًـا إياهم بالكفـر والابتداع، هكذا تولّـى من الجهة الإيرانية - الشـيعية السـيد محمد كاظم اليزدي أحد كبار المراجع في النجـف، مهمة التصدّي للحركة الدستورية وعلمائها الذين دافعوا عنها من وجهة فقهية.

راجع: الأسدي، ثورة النجف، ص 68.

(133) النائيني، العرفان، ج 4، ص 438-437.

في أي حال، ما لبثت هذه المعركة الفكرية - الفقهية التي خيضت في الوقت نفسه الذي خيضت فيه معركة الدستور العثماني، أن خفت صوتها مع وفاة المرجع الكبير الذي احتضنها وهو الشيخ كاظم الخرساني في عام 1911.

جاءت ظروف الحرب العالمية لتُعطّل الجهد الدستوري ولتقحم البلاد كما رأينا في مشروعات الاقتسام والتقسيم وسياسة مناطق النفوذ، ولتدخلها في احتمال الحل العسكري الدكتاتوري. وبعدها تتقلّص المشاركة الفقهية في العمل السياسي ويعتزل الفقيه في حوزته لفترة طويلة، قاصرًا عمله على العبادات والمعاملات والنصح أحيانًا[134].

من جانب الشاه البهلوي تقتصر العلاقة على الحرص على بعض البروتوكولات والزيارات الشكلية والودّية، مع التركيز على تحجيم دور الفقهاء من خلال سلسلة من التدابير والقوانين العلمانية، ومن خلال إعفاء طلاّب العلوم الدينية من الخدمة العسكرية. ويستمر هذا الوضع حتى انقلاب مصدّق في عام 1953[135]، حيث يستعيد بعض الفقهاء دورهم في العمل السياسي الوطني، وحيث تستعاد من جديد أطروحات فقهاء المرحلة الدستورية[136].

(134) وزاد في هذه العزلة النتائج التي أسفرت عنها ثورة العشرين في العراق، والتي كان لفقهاء النجف دور قيادي فيها. إذ إن قمع الإنكليز للثورة وإقامة واجهة سياسية محلية، أديا إلى سياسة عزل للنجف وإلى اتخاذ تدابير إقصاء للشيعة عن مواقع الدولة الناشئة.

(135) Djalili, *L'Islam Chi'ite et l'état*, p. 51.

(136) انظر: رسول، «صراعات الشرعية الدستورية...»، ص 67.

خاتمة

توقفنا في خاتمة البحث في الدولة القاجارية عنـد فقيه إمامي هو محمد حسين النائيني الذي تولّى مهمة الدفاع عن صيغة الدستور التي حملها الثوار الأحرار في إيران والدولة العثمانية. والنائيني في أطروحاته يترجم حالة إسلامية إصلاحية شملت العالم الإسلامي برمته آنذاك. وهو إذ نلاحظه متأثّرًا بالكواكبي الذي سبقه ومعتمدًا أطروحاته في موضوع الاستبداد من جهة، يلتقي من جهة أخرى مع فقيه سني معاصر له في استجاباته للأسئلة الفقهية التي تطرحها تحدّيات العمل الدستوري (المشروطية) على الفقه الإسلامي، هو رشيد رضا (1865-1935م)، وهو الفقيه الذي ختمنا به معالجة الفصل الذي عالجنا فيه أوضاع المؤسسة الدينية العثمانية، وموقف فقهاء الإصلاح منها.

نلاحظ أن الفقيهين يستحضران - كما رأينا - منهجية فقهية واحدة لحل المشكلات التي عاشها العالم الإسلامي آنذاك. ففي مواجهة الاستبداد السلطاني الفردي، ومحاربة الخطر الأجنبي، والتصدي لسياسة إفقار الأمة وامتهان إرادتها، يبرز مفهوم الشورى أصلًا من أصول العمل الإسلامي الذي ضمن للدولة الإسلامية في بداياتها ازدهارًا لدعوتها، ومنعة لكيانها السياسي ومشاركة للأمة في قرار حاكمها كما يتصوّران.

أما «الضرورة» التي توجب سلطانًا أو حاكمًا - وإن كان لا يحوز جميع شروط الإمام العادل والعالم، في مذهب أهل السنة، أو شرط العصمة المستحيل توافره في زمن الغيبة في مذهب الإمامية، فهي تحتاج إلى تحديد أو تقييد كي لا يستغل السلطان واقع «ضرورته» فيتمادى في جوره إلى ما لا نهاية.

هكذا يصبح أهل الحل والعقد في البيعة الاختيارية عند رشيد رضا برلمانًا أو مجلسًا تمثيليًا للأمة، أو صيغةً لمشاركة الأمة في حكم نفسها على قاعدة الإجماع، وتصبح الصيغة التمثيلية عند النائيني «قوة بشرية عاصمة»، تحل جزئيًا محل القوة العاصمة الإلهية التي يفترض أن تتمثّل بالإمام المعصوم. ووفقًا لهذين الاجتهادين اللذين يلتقيان في موقف سياسي واحد معاصر آنذاك لحدث كبير في إيران والدولة العثمانية (الحدث الدستوري)، يتراجع مفهوم الخليفة الواحد للعالم الإسلامي الذي تستّر به سلطان الضرورة، ويتقلّص دور «نائب الإمام» في الدولة السلطانية، ليخليا المجال لإمكانية قيام نظام سياسي في كل قطر من أقطار العالم الإسلامي يؤمّن حدًا من الحرية والمساواة والعدالة. ولمّا كانت هذه المبادئ هي المبادئ التي توصّلت إليها تجربة الفكر الإنساني في «تطوره الطبيعي» وفقًا للفلسفة الوضعية الأوروبية، وهي المبادئ نفسها التي سنتها التعاليم القرآنية والسنة النبوية والسلف الصالح والأئمة المعصومين، فإن المدرسة الإسلامية الجديدة التي يحرص كل من رشيد رضا وحسين النائيني أن يعبّرا عنها آنذاك تعبيرًا فقهيًا وكلاميًا وأصوليًا، تجيب من يدّعي أن الدستور بدعة والانتخاب خروج، هو أن الأصل إسلامي، «والبضاعة» إسلامية، وما الدولة الديمقراطية الحديثة إلا إخراج تاريخي لهذا الأصل، وترجمة واقعية لتلك المبادئ.

ثم إن تجربة الفقيهين مع البدائل التاريخية[1] التي استعاضت عن هذا الأصل بالبيعة القهرية وأحلّت النظام السلطاني والمؤسسة الدينية الكسروية محل نظام الشورى الإسلامي، توصلهما إلى التفكير بدور المجتهدين في المرحلة المعاصرة وموقع هؤلاء في النظام السياسي المعاصر.

قامت المؤسسة الدينية العثمانية لمرحلة طويلة، بدور حماية الاستبداد السلطاني، وصولًا إلى تأسيس قطاع من الاستبداد الديني في الدولة والمجتمع،

(1) وكان آخر هذه البدائل التاريخية: العثمانية التركية والقاجارية الإيرانية.

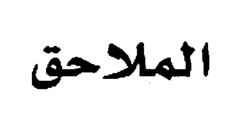
وهو قطاع وصل إلى حد استخدام الدين في السياسة الوصولية، وفي التحكم بلعبة البلاط، ولجم حركة الفكر والرأي والاجتهاد في المجتمع، فكانت تجربة الكواكبي ورشيد رضا وغيرهما مع المفكرين مع هذه المؤسسة التي حاربتهم ونفتهم وقتلت بعضهم منطلقًا للتمييز بين المجتهد من جهة و«المعمّم» أو «الفقيه الحشوي» من جهة أخرى. وفي ظل سيادة «فقهاء الحشوية» ومؤسستهم التي سيطرت على المجتمع، فاشترت عقول البعض في الوظائف والمناصب والرتب والرواتب، واستلبت مشاعر العامة بمعتقدات الخرافة والأسطورة، استحال في نظر رشيد رضا أن تقوم خلافة عادلة وعالمة تجمع عليها الأمة الإسلامية، فضلًا عن العوائق الأخرى التي يعرضها الكواكبي في كتابه أم القرى، ورشيد رضا في كتابه **الخلافة أو الإمامة العظمى**: (كالتمايز بين الأقوام والأقاليم، ووقوع العديد من الأقطار تحت السيطرة الأجنبية، وتضارب مطامع السلاطين والملوك في هذا المنصب...). لذلك فإن رشيد رضا الذي عاصر تجربة الدستور العثماني التي انقلبت على العرب ثم الثورة العربية التي وقعت في فخ السياسات الدولية، ثم الثورة التركية الكمالية التي تعلمنت، ليصل إلى معاناة المازق المصيري في مؤتمر الخلافة، يرى أن الحل المناسب هو في تأجيل طرح مسألة الخلافة، مع التشديد على إقامة مدرسة للمجتهدين لتأهيلهم إلى هذا المنصب، وعلى تأسيس حزب للإصلاح الإسلامي. وتبقى مسألة الخلافة، منذ ذلك الحين، يكتنفها الكثير من الغموض حتى طرحت مسألة «الحاكمية الإلهية» لدى بعض الأحزاب الإسلامية ومفكريها في المرحلة المتأخرة.

أما حسين النائيني فرأى أن وظيفة «نائب الإمام» التي تساوي منصب الخلافة عند أهل السنة، لا تعني جمعًا لمهمات النبي والإمام المعصوم، ولا تنازلًا من نائب الإمام عن هذه المهمّات إلى السلطان المستولي، أو اقتسامًا لهذه المهمات (مهمّات الإمام) بينه وبين السلطان كما حصل في العهد الصفوي. فثمة وظائف «حسبية» يتولاّها الفقهاء كجزء من ولاية الإمام (كالقضاء والتعليم وإمامة المساجد والخطبة والوعظ...). وتبقى في رأيه «القوة العاصمة البشرية» مرتبطة بقوة المجالس التمثيلية في هذا العصر التاريخي من دون أن يلغي ذلك

دور «مرجع التقليد» في الحوزات العلمية الكبرى وفي المجتمع، في مجال فقه العبادات والمعاملات.

قامت الدولة بعد تجربتي الدستور في إيران والدولة العثمانية، على أساس نظام إقليمي - دولي استقرّت عليه نتائج الحرب العالمية الأولى، وكان أن قطع بعض هذه الدول مع الإسلام من خلال تدابير علمانية حادّة، وأعلن بعضها الآخر التزامًا شكليًا بعناوين الشريعة، وحاول البعض أيضًا التوفيق بين الجانبين. وفي جميع هذه الأحوال، أهملت المسألة الديمقراطية في بناء مؤسسات الدولة الحديثة واستعيض عنها بأساليب الضبط والقمع. وتراجع هم التعبير عن حرية الأمة وحق مشاركتها.

اعتقد الفقهاء الدستوريون بإمكانية الحد من الشطط والانحراف، ومن الإفراط والتفريط، من خلال الدعوة إلى صيغة «الأمة الوسط» ونقل فكرة الشورى إلى مستوى المؤسسات الحديثة التي توصل إليها تطور الفكر الإنساني في العالم. ويبقى في هذه الإمكانية دور الفقيه - المجتهد جزءًا لا يتجزأ من سعي مجمل أفراد الأمة لإقامة هذا التوازن. وهذا الجهد هو بذل وسعي وتحصيل علمي متواصل وارتباط بقضايا الأمة، وليس رتبة في مؤسسة سلطانية، ولا لقبًا يصدر عن سلطان أو حزب، أو استيلاءً من الفقيه على مقادير السلطة ليصبح الفقيه - السلطان. كان هذا التوازن هدفًا في التاريخ ولا يزال.


الملاحق

الملحق الأول

شاهات إيران(*)

الصفـويـون

907-1148هـ/ 1502-1736م

	الهجري	الميلادي
إسماعيل الأول	907	1502
طهماسب الأول	930	1524
إسماعيل الثاني	984	1576
محمد خدابنده	985	1578
عباس الأول	995	1587
صفي الأول	1037	1628
عباس الثاني	1052	1642
صفي الثاني (جلس باسم سليمان الأول)	1077	1668

يتبع

(*) اقتبست جداول الشاهات والسلاطين من: ستانلي لين بول، الدول الإسلامية، ترجمة محمد صبحي فرزات، 2 ج (دمشق: مطبعة الملاح، 1974)، القسم الثاني.

تابع

حسين الأول	1105	1694
طهماسب الثاني	1135	1722
عباس الثالث	1148-1144	1736-1731

الأفغانيون

محمود	1135	1722
أشرف	1142-1137	1729-1725

الأفشاريون

نادر شاه	1148	1736
عادل شاه	1160	1747
إبراهيم	1161	1748
شاه رخ	1210-1161	1796-1748

الزنديون

كريم خان	1136	1779
أبو الفتح	1193	1779
علي مراد	1193	1779
محمد علي	1193	1779
صادق	1193	1779
علي مراد (مرّة ثانية)	1196	1781
جعفر	1199	1785
لطف علي	1209-1203	1794-1789

يتبع

القاجاريون

تابع

أقا محمد	1193	1779
فتح علي (بابا خان)	1211	1797
محمد شاه	1250	1834
(ثورة حسن خان سالار)	1266-1264	
ناصر الدين شاه	1264	1848
مظفر الدين شاه	1313	1896
محمد علي شاه	1324	1907
أحمد شاه بن محمد علي	1343-1326	1925-1909

الملحق الثاني

سلاطين آل عثمان

	الهجري	الميلادي
عثمان الأول	699	1299
أورخان غازي	726	1326
مراد الأول	761	1359
بايزيد الأول	805-792	1402-1389
الأمير سليمان	813-806	1410-1403
محمد شلبي	816-806	1413-1403
موسى شلبي	816-813	1413-1410
مصطفى شلبي	825-822	1422-1419
شلبي محمد	816	1413
مراد الثاني (المرّة الأولى)	824	1421
الفاتح محمد الثاني (المرّة الأولى)	848	1444
مراد الثاني (المرّة الثانية)	848	1444

يتبع

تابع

الفاتح محمد الثاني (المرّة الثانية)	855	1451
بايزيد الثاني	886	1481
سليم الأول	918	1512
سليمان الأول	926	1520
سليم الثاني	974	1566
مراد الثالث	982	1574
محمد الثالث	1003	1595
أحمد الأول	1012	1603
مصطفى الأول (المرّة الأولى)	1026	1617
عثمان الثاني	1027	1618
مصطفى الأول (المرّة الثانية)	1031	1622
مراد الرابع	1032	1623
إبراهيم	1049	1640
محمد الرابع	1058	1648
سليمان الثاني	1099	1687
أحمد الثاني	1102	1691
مصطفى الثاني	1106	1695
أحمد الثالث	1115	1703
محمود الأول	1143	1730
عثمان الثالث	1168	1754
مصطفى الثالث	1171	1757

يتبع

تابع

عبد الحميد الأول	1187	1774
سليم الثالث	1203	1789
مصطفى الرابع	1222	1807
محمود الثاني	1223	1808
عبد المجيد	1255	1839
عبد العزيز	1277	1861
مراد الخامس	1293	1876
عبد الحميد الثاني	1293 (وفاته 1336)	1876
محمد رشاد الخامس	1327	1909
محمد وحيد الدين السادس	1341-1336	1922-1918

المراجع

1- العربية

كتب

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. المقدمة. بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.].

أرسلان، شكيب. السيد رشيد رضا أو إخاء أربعين سنة. دمشق: مطبعة ابن زيدون، 1937.

الأسدي، حسن. ثورة النجف. بغداد: منشورات وزارة الاعلام، 1975.

الأفغاني، جمال الدين. الأعمال الكاملة. دراسة وتحقيق محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981. 2ج.

أولسن، روبرت دبليو. حصار الموصل والعلاقات العثمانية - الفارسية، 1718-1743. ترجمة عبد الرحمن الجليلي. الرياض: دار العلوم، 1983.

بروكلمان، كارل. تاريخ الشعوب الإسلامية. ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي. بيروت: دار العلم للملايين، 1948؛ ط 8 (1979).

بني المرجة، موفق. صحوة الرجل المريض أو السلطان عبد الحميد الثاني والخلافة الإسلامية. الكويت: مؤسسة صقر الخليج، 1984.

بهاء الدين العاملي، محمد. كتاب الكشكول. بيروت: مكتبة دار البيان، [د. ت.].

البيطار، محمد بهجة. حياة شيخ الإسلام ابن تيمية. ط 2. دمشق: المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، 1972.

بيهم، محمد جميل. العرب والترك في الصراع بين الشرق والغرب.

التونجي، محمد. بهاء الدين العاملي، أديبًا، شاعرًا، عالِمًا. [دمشق]: المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق، 1985.

جب، هاملتون ويوون، هارولد. المجتمع الإسلامي والغرب. ترجمة أحمد عبد الرحيم مصطفى. القاهرة: [د. ن.]، 1985. 2 ج.

الجبعي العاملي، زين الدين بن علي (الشهيد الثاني). الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية. تقديم بقلم: محمد مهدي الآصفي. النجف: جامعة النجف، 1386هـ [1966م].

ــــــــ. منية المريد في آداب المفيد والمستفيد. تحليل وتحقيق عبد الأمير شمس الدين. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1981. (موسوعة الفكر التربوي العربي الإسلامي، التربية عند الفقهاء؛ الحلقة 1)

جمعة، بديع محمد. الشاه عبّاس الكبير. بيروت: دار النهضة العربية، 1980.

الحر العاملي، محمد بن الحسن. أمل الآمل. تحقيق أحمد الحسيني. ط 2. بيروت: مؤسسة الوفاء، 1983. 2 ج.

الخطيب، عدنان. الشيخ طاهر الجزائري: رائد النهضة العلمية في بلاد الشام، وأعلام من خريجي مدرسته. القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، 1971.

الخوانساري، محمد باقر زين العابدين. روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات. إعداد أسد الله إسماعيليان. قم: [د. ن.]، 1392هـ. 8 ج.

دائرة المعارف الإسلامية الشيعية. بيروت: دار التعارف، 1981. 3 مج.

الدستور. ترجمة نوفل أفندي نعمة الله نوفل. [بيروت: المطبعة الأدبية، 1301 هـ].

رستم، أسد. آراء وأبحاث. بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، 1976.

رسول، فاضل. هكذا تكلّم علي شريعتي. ط 3. بيروت: دار الكلمة للنشر، 1987.

رضا، محمد رشيد. الخلافة أو الإمامة العظمى: مباحث شرعية سياسية اجتماعية إصلاحية. القاهرة: مطبعة المنار، 1923.

الرهيمي، عبد الحليم. تاريخ الحركة الإسلامية في العراق. بيروت: الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، 1985.

الزركلي، خير الدين. الأعلام. ط 5. بيروت، 1980.

زيادة، خالد. اكتشاف التقدم الأوروبي: دراسة في المؤثرات الأوروبية على العثمانيين في القرن الثامن عشر. بيروت: دار الطليعة، 1981.

______. الصورة التقليدية للمجتمع المديني: قراءة منهجية في سجلات محكمة طرابلس الشرعية في القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر. طرابلس: الجامعة اللبنانية، 1983.

الشناوي، عبد العزيز. الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها. ج 1. القاهرة: جامعة القاهرة، 1980.

الصدر، محمد باقر. المعالم الجديدة للأصول. ط3. بيروت: دار التعارف، 1981.

طاشكبري زاده، أبو الخير أحمد بن مصطفى بن خليل. الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية ويليه العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم. بيروت: دار الكتاب العربي، 1975.

عباس، إحسان. عهد أردشير. بيروت: دار صادر، 1967.

عبد اللطيف، كمال. في تشريح أصول الاستبداد، قراءة في نظام الآداب السلطانية. بيروت: دار الطليعة، 1999.

عبده، محمد. الأعمال الكاملة. تحقيق وتقديم محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972.

العدوي، إبراهيم أحمد. رشيد رضا الإمام المجاهد. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة، [د. ت.].

عماره، محمد. الإسلام والعروبة والعلمانية. بيروت: دار الوحدة، 1981.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. الاقتصاد في الاعتقاد. تقديم عادل العوا. بيروت: دار الأمانة، 1969. (مكتبة التراث العربي 1)

______. المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال. ط 7. بيروت: دار الأندلس، 1976.

الغزي، نجم الدين. لطف السمر وقطف الثمر: من تراجم أعيان الطبقة الأولى من القرن الحادي عشر. حققه محمود الشيخ. دمشق: وزارة الثقافة، 1981.

فريد، محمد (بك المحامي). تاريخ الدولة العلية العثمانية. بيروت: دار الجيل، 1977.

فيّاض، عبد الله. تاريخ الإمامية وأسلافهم من الشيعة. بيروت: [د. ن.]، 1975.

______. الثورة العراقية الكبرى سنة 1920. بغداد: مطبعة الإرشاد، 1963.

القاسمي، ظافر. جمال الدين القاسمي وعصره. دمشق: مكتبة أطلس، 1965.

كاهن، كلـود. **تاريخ العرب والشـعوب الإسـلامية منذ الإسـلام حتى بداية الإمبراطورية العثمانيـة**. نقله إلى العربية بدر الدين القاسـم. بيروت: دار الحقيقة للطباعة والنشر، 1977.

كرد علي، محمد. **خطط الشام**. 6 ج. بيروت: دار العلم للملايين، 1969.

الكواكبـي، عبد الرحمـن. **الأعمال الكاملـة**. تحقيق ودراسـة محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1975.

كوثراني، وجيه. **السلطة والمجتمع والعمل السياسي: من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1988.

الليثي، سميرة. **جهاد الشيعة**. بيروت: دار الجيل، 1975.

لين بول، ستانلي. **الدول الإسلامية**. ترجمة محمد صبحي فرزات. 2 ج. دمشق: مطبعة الملامح، 1974.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**. ط 3. مصر: مكتبة ومطبعة البابي الحلبي، 1973.

ـــــــ. **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك**. تحقيق ودراسـة رضوان السـيد. بيروت: المركز الإسـلامي للبحوث، 1987. (سلسلة نصوص الفكر السياسي العربي الإسلامي؛ 1)

ـــــــ. **قوانين الوزارة وسياسة الملك**. تحقيق ودراسة رضوان السيد. بيروت: دار الطليعة، 1979.

مختارات سياسـية من مجلة المنار. تقديم ودراسة وجيه كوثراني. بيروت: دار الطليعة 1980.

مصطفى، أحمد عبد الرحيم. **في أصول التاريخ العثماني**. بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، 1972.

مطهري، مرتضى. **الإسلام وإيران**. 3 ج. بيروت: دار التعارف، [د. ت.].

مغنية، محمد جواد. الخميني والدولة الإســلامية. بيروت: دار العلم للملايين، 1979.

منيمنة، حسن. تاريخ الدولة البويهية. بيروت: الدار الجامعية، 1987.

هويدي، فهمي. إيران من الداخل. القاهرة: مؤسسة الأهرام، 1987.

دوريات

ابن جماعة، بدر الدين. «تقرير الأحكام في تدبير أهل الإســلام.» تحقيق هانز كوفلر. مجلة إسلاميكا (الألمانية): المجلد الرابع، 1932.

حجتي، محمد باقر. «بهاء الدين وآثاره.» الثقافة الإســلامية (دمشق): العدد 5، 1986.

رســول، فاضل. «الديــن والدولة وصراعات الشــرعية في الثورة الدســتورية الإيرانية 1905-1911.» الحوار: العدد 6، 1987.

الســيد، رضوان. «الدين والدولة: إشكالية الوعي التاريخي.» الحوار: العدد 6، 1987.

فنكن، كارل فريدريش فون. «المضمون الخالد لكتاب نظام الملك في السياسة «سياستنامه».» فكر وفن: العدد 20، حزيران/ يونيو 1972.

كســائي، نور الله. «خواجة نظام الملك الطوســي والمدارس النظامية.» الثقافة الإسلامية (دمشق): العدد 6، 1986.

«مذكرات مؤتمر الخلافة الإسلامية.» المنار: مج 27، جزء 5، 1926.

المنار: مج 35، ج 1، 25 آذار/ مارس 1925.

مهاجر، جعفر. «بهاء الدين العاملي، مؤلفًا مجددًا.» الثقافة الإسلامية (دمشق): العدد 5، 1986.

ـــــــــ. «الشـــهيد الأول: محمد بن مكي الجزيني.» مجلـــة الغدير (بيروت): الأعداد 1 و2 و3، 1981.

النائيني، محمد حســـين. «الاســـتبدادية والديمقراطية.» مقـــالات مترجمة إلى العربية من الكتاب الفارسي: «تنبيه الأمة وتنزيه الملة»، ط1، 1909 وط2 1955. العرفان: مج 20، الأجزاء 1و2و3و4و5، حزيران، تموز، تشرين الثاني وكانون الأول 1930.

أطروحة

لواساني، أحمد. «كتاب ســـير الملوك المعروف بسياستنامة.» أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة القدّيس يوسف، بيروت، 1979.

2- الأجنبية

Books

Algar, Hamid. *Religion and State in Iran 1785-1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period*. Berkeley: University of California Press, 1969.

Braudel, Fernand. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. 4ème éd. revue et corrigée. Paris: Armand Colin, 1979. 1ère éd. 1949. 2 tomes.

Djalili, Mohamad-Reza. *Religion et revolution: L'Islam Shi'ite et l'Etat*. Paris: Economica, 1981.

Encyclopédie de l'Islam. n.e. 5 vols. leiden, Maisoneuve, 1968-1987.

Engelhardt, Edouard. *La Turquie et le Tanzimat ou, Histoire des réformes dans l'Empire Ottoman depuis 1826 jusqu'à nos jours*. Paris: 1894.

Laoust, Henri. *Les Shismes dans l'Islam: Introduction à une étude de la religion musulmane*. Paris: Payot, 1977.

Lewis, Bernard. *Le Langage politique de l'Islam*. Paris: Gallimard, 1988.

Repp, R. C. *The Mufti of Istanbul: A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy*. Oxford, UK: Ithaca Press, 1986.

Riza, Ahmet. *La Faillite morale de la politique occidentale en Europe*. Paris: Picart, 1922.

Le Shî'isme imâmite: Colloque de Strasbourg (6-9 mai 1968). Paris: Presses universitaires de France, 1970. (Bibliothèque des centres d'études supérieures spécialisés, travaux du Centre d'études supérieures spécialisé d'histoire des religions de Strasbourg)

Periodicals

Corbin, Henri. «La Place de Molla Sadra Shirazi dans la philosophie iranienne.» *Studia Islamica* (Paris): XVIII, 1963.

Lambton, A. «A Reconsideration of the Position of the Marja' Al-Taqlid and the Religious Institutions.» *Studia Islamica* (Paris): XX, 1964.

فهرس عام

- ب -

- ث -

- ح -

- ق -

- ك -

- ل -